

Völkerpsychologie

Eine Untersuchung der Entwicklungsgesetze

von

Sprache, Mythos und Sitte

von

Wilhelm Wundt

— 3 —

Zehnter Band

Kultur und Geschichte



Alfred Kröner Verlag in Leipzig

1920

Alle Rechte, besonders das der Übersetzung, werden vorbehalten

Vorwort.

Als der erste Band dieses Werkes über die Völkerpsychologie im März 1900 erschien, waren demselben bereits verschiedene Versuche des Verfassers, die in ihm enthaltenen Probleme zu behandeln, vorgegangen. So war das Sommersemester 1875, das ich an der Universität Zürich zubrachte, unter anderm auch einer Vorlesung über Völkerpsychologie bestimmt, und das nächste Wintersemester in Leipzig wiederholte ausführlicher in einer Vorlesung über die Psychologie der Sprache einen Hauptteil ihres Inhalts. Nach einer Reihe von Jahren nahm ich dann ziemlich regelmäßig in einer zweistündigen Wintervorlesung das gleiche Thema wieder auf. Daß das endgültige Werk im Laufe dieser langen Vorbereitung allmählich einen wesentlich veränderten Inhalt gewonnen hat, ist selbstverständlich. Hat doch nicht bloß die Wissenschaft in den verschiedenen Einzelgebieten, die die Grundlagen der Völkerpsychologie bilden, in dieser Zeit mannigfache Wandlungen erfahren, sondern auch der Verfasser hofft von der Aufforderung, neues hinzulernen und begangene Irrtümer berichtigen zu dürfen, Gebrauch gemacht zu haben, soweit es seine beschränkten Kräfte zuließen. Dennoch glaube ich sagen zu können, daß der leitende Gedanke von dem ersten vor nun 20 Jahren erschienenen Bande an bis zu diesem letzten der gleiche geblieben ist, so daß der Untertitel einer Entwicklungsgeschichte von Sprache, Mythos und Sitte unverändert bleiben konnte, nicht bloß weil die Gliederung des Werkes dieselbe geblieben, sondern vor allem weil durch die Untersuchung selbst der innere Zusammenhang der völkerpsychologischen Probleme von Schritt zu Schritt deutlicher, wie ich glaube, an das Licht gestellt worden ist.

Bei dem Umfang, den das Werk entgegen dem ursprünglich nur auf drei Bände berechneten Plan gewonnen hat, konnte es aber freilich nicht ausbleiben, daß für den Leser diese Einheit des Gedankens über der großen Zahl von einzelnen Problemen, die sich aufdrängten, gelegentlich verloren ging oder mindestens durch die selbständige Bedeutung einzelner Untersuchungen verdunkelt werden mochte. So ist denn dem Verfasser namentlich während der Ausarbeitung der den Staat und die geistige Kultur behandelnden Kapitel die Notwendigkeit immer klarer geworden, am Schluß des Ganzen noch einmal in einem letzten Abschnitt den wesentlichen Ertrag dieser Darstellung in möglichster Kürze zusammenzufassen und dabei auf die wichtigsten Ergebnisse zurückzuverweisen, die hierfür in den einzelnen vorangegangenen Teilen gewonnen waren. Für diesen abschließenden Band bot sich dann von selbst der Titel einer Psychologie der Kultur mit Rücksicht auf deren Entwicklung innerhalb der Geschichte. Indem sich hierbei Gesichtspunkte aufdrängten, die in den vorangegangenen Einzeldarstellungen nicht zu ihrem vollen Recht gekommen waren, darf jedoch diese Psychologie der Kultur ebenso als eine Zusammenfassung der bisherigen Ergebnisse wie als ein selbständiger, zum Abschluß einer vollständigen Erledigung der Aufgaben der Völkerpsychologie unentbehrlicher Teil betrachtet werden, wenn er auch fast überall erst in dem Vorangegangenen seine Rechtfertigung und Ergänzung findet. Daneben hat endlich dieses doppelte Verhältnis der Zusammenfassung der einzelnen Kulturgebiete und der selbständigen Behandlung des Ganzen der menschlichen Kultur noch zu einer letzten Aufgabe geführt: zu einem Blick auf die Zukunft der Kultur, so weit von einer solchen auf der Grundlage ihrer bisherigen Entwicklung mit einiger Wahrscheinlichkeit geredet werden kann.

Leipzig, im September 1919.

W. Wundt.

Inhalt.

Sechstes Buch.

Kultur und Geschichte.

Erstes Kapitel. Die Entwicklung der Kultur.

	Seite
1. Der Begriff der Kultur	3
a. Natur und Kultur	3
b. Kultur und Zivilisation	15
c. Nation und Kultur	21
d. Die Humanität	27
e. Rückblick auf die Bedeutungsentwicklung der Kulturbegriffe .	30
2. Die Stufen der Kultur	36
a. Kulturstufen und Wirtschaftsformen	36
b. Kulturstufen und Gesellschaftsformen	48
3. Tierische Vorstufen des Kulturmenschen.	57
a. Der prähistorische Mensch	57
b. Der aufrechte Gang als anthropologisches Merkmal	60
4. Die primitive Kultur	72
a. Allgemeine Eigenschaften des primitiven Menschen. Die Zwergvölker	72
b. Die Feuerbereitung. Bogen und Pfeil	77
c. Kunst und Kultur der Primitiven	80
5. Die Sippen- und Stammeskultur	83
a. Blutrache und Blutbrüderschaft	83
b. Stammesgliederungen und Kultverbände. Die Exogamie .	88
c. Allgemeine Entwicklung der Sippenverfassung	94
d. Sippenverfassung und Geschlechterordnung	97
e. Das Tier im Kultus	100
f. Übergangsformen der Stammes- zur politischen Kultur . .	102
g. Rückblick auf die Entwicklung der Sippen- und Stammes- kulturen.	106
6. Die nationale Kultur	110
a. Der Staat als Inhalt der nationalen Kultur	110
b. Ursprüngliche Staatsformen	113
c. Wechselformen zwischen Stamm und Staat. Anomale Staaten- bildungen	116
d. Nomade und Ackerbauer als Staatengründer	119
e. Der Krieg der Stämme. Die Reiche der Alten Welt	122

	Seite
f. Die Entstehung der Götterkulte	125
g. Tierkulte und heilige Tiere	131
h. Kultformen und Kulturformen. Bedeutung der Opferkulte	140
i. Opferkulte und Ackerkulte. Die Zähmung der Haustiere	145
k. Das Prinzip der Zweckläufigkeit und die Heterogonie der Zwecke	152
l. Semitische und indogermanische Kultur	162
m. Die neueren europäischen Kulturen. Romanen und Germanen	170
7. Die internationale Kultur	173

Zweites Kapitel. Die Gebiete der Kultur.

1. Die Teilung der Kulturgebiete	180
a. Instinkt und Sitte	180
b. Kultur und Vorkultur	186
c. Kausalität und Teleologie der Kultur	193
d. Die Einheit der Kulturgebiete: Mythos und Dichtung	196
e. Der Einheitsgedanke in der Philosophie	199
f. Der Wechsel der Gegensätze. Dichtung und Philosophie	205
g. Die Einzelwissenschaften und die Philosophie	208
h. Kultur und Geschichte	214
i. Allgemeine Übersicht der Kulturgebiete	219
2. Die Bodenkultur	231
a. Die Werkzeuge der Bodenbearbeitung	231
b. Zauberriten als Bestandteile primitiver Bodenkultur	235
c. Die Hackkultur	239
d. Die Pflugkultur	247
3. Die Domestikation der Tiere	257
a. Allgemeine Entwicklung der Beziehungen zwischen Mensch und Tier	257
b. Die Selbstdomestikation	261
c. Der Tierpark und die ästhetischen Züchtungsmotive.	266
d. Die Domestikation der Tiere und die wirtschaftliche Kultur.	271
4. Die Entwicklung der Technik	282
a. Der Ursprung der Technik	282
b. Die geometrische Technik	287
c. Die mechanische Technik	291
d. Die Stellung der Waffe in der Entwicklung der Technik	298
e. Die energetische Technik	302
5. Das wirtschaftliche Leben	309
a. Der Begriff der Volkswirtschaft	309
b. Die Zweckläufigkeit des wirtschaftlichen Lebens	319
c. Die Heterogonie der wirtschaftlichen Zwecke	325
d. Aufstieg und Niedergang des wirtschaftlichen Lebens	331
e. Die Hauptrichtungen der Volkswirtschaftslehre	338

	Seite
6. Staat und Gesellschaft	344
a. Der Ursprung des Staats aus der Gesellschaft	344
b. Die Gesellschaft im Staate	356
c. Das Rassenproblem in Kultur und Geschichte	370
d. Der Staat in seiner Abhängigkeit von der Nation	379
e. Formale Allgemeingültigkeit und reale Vielgestaltigkeit des Staatsbegriffs	387
f. Die logische Architektonik des Staates	390
7. Die geistige Kultur	393
a. Die Kunst	393
b. Die Wissenschaft	397
c. Die Religion	411

Drittes Kapitel. Die Zukunft der Kultur.

1. Standpunkt der Betrachtung	423
2. Die Formen der modernen Monarchie	427
3. Die Demokratie vom Marxismus bis zum Spartakismus	432
4. Parlamentarismus und Sozialismus	439
5. Der Krieg und die Prinzipien der Moral	443
6. Das Selbstbestimmungsrecht der Völker und der Völkerbund	450
7. Die Heiligkeit des Eigentums und die Heiligung der Verträge	454
8. Diktatfriede und Vertragsfriede	457
9. Vorläufiger und endgültiger Friede	460
Register	465

Sechstes Buch.

Kultur und Geschichte.

Erstes Kapitel.

Die Entwicklung der Kultur.

1. Der Begriff der Kultur.

a. Natur und Kultur.

Der Begriff der Kultur gehört nicht zu jenen Erzeugnissen der Sprache, die frühe schon ihre feste Prägung empfangen haben. Hier ist ihm der Begriff der Natur überlegen, zu dem er in seiner heutigen Bedeutung in einen Gegensatz getreten ist, so daß wir uns zwar die Natur ohne Kultur, nicht aber die Kultur ohne die Natur denken können. Wie die Kultur kein ursprünglicher Begriff ist, so hat dieser nun aber auch eine Geschichte hinter sich, in der jener Gegensatz zur Natur, nach welchem sie das der Kultur vorausgehende Substrat ist, mannigfache Wandlungen erfahren hat, ehe er den Inhalt gewann, an den jene uns heute geläufige Bedeutung sich anlehnt. Zugleich ist es aber nicht bloß der Inhalt, sondern auch die Form des Begriffs, die sich gewandelt hat. Wie die Natur, so gehört auch die Kultur zu jenen Wortbildungen, die durch ihren Übergang in alle neueren Kultursprachen den ungeheuren Einfluß römischer Geistesbildung auf die abendländische Welt bezeugen. Aber während das Wort Natur eines der wenigen ist, die, abgesehen von geringen durch die allgemeinen Lautgesetze bestimmten Abweichungen, nach Laut und Bedeutung unverändert geblieben sind, gehört das Wort Kultur schon im Lateinischen zu den späteren Bildungen der Sprache. Es ist aus einer Spaltung hervorgegangen, die in Anlehnung an die allgemeine Bedeutung des verbalen Begriffs *colere* „Sorge tragen, pflegen“ das ältere Wort *Kultus* erfahren hat. Dieses vereinigte aber zwei wesentlich verschiedene Bedeutungen, die eben durch jenen verbalen Grundbegriff der sorgenden Pflege zusammengehalten wurden. Auf der einen Seite ist der *Kultus* als „*cultus deorum*“ die Pflege der Götter, die sorgende Tätigkeit, mit der der Mensch seinen religiösen Verpflichtungen

nachkommt, und von denen die Religion selbst nach dem ursprünglichen Sinn des Wortes religio, Gebundenheit, ihren Namen trägt. Das ist der seitdem stehend und, darin ähnlich dem Worte Natur, nach Laut und Inhalt in allen neueren Kultursprachen unverändert gebliebene Begriff des Kultus. Aber das Wort Kultus hatte sich daneben nach einer zweiten Richtung entwickelt. Die Sorge für die zum Leben des Menschen unentbehrlichsten, in ihrem Gedeihen von seiner eigenen Arbeit abhängigen irdischen Güter, unter ihnen hauptsächlich die Bebauung des Ackerbodens, der cultus agri, galt als diese zweite Seite des ursprünglichen „cultus“. Erinnern wir uns, daß diese beiden Richtungen, der cultus deorum und der cultus agri, nach der, soviel wir wissen, ebenfalls allen Kulturvölkern ursprünglich gemeinsamen religiösen Seite zusammenfielen, da die Saat- und Erntekulte als die höchsten religiösen Feste galten, so werden wir schwerlich irren, wenn wir hinter dieser Gleichheit des Ausdrucks eine Einheit der Sache vermuten. Der Kult des Ackers ist die äußere, der Kult der Götter die innere Seite einer in den Hauptfesten des Jahres zur Einheit verbundenen religiösen Feier.

Trifft dies zu, so sind damit nun aber auch die Motive nahegelegt, die zur Lösung dieser ursprünglichen Einheit geführt haben. Als die weitere politische Entwicklung die Bodenkultur hinter den Interessen des öffentlichen Lebens wie des von ihm getragenen Kultus zurücktreten ließ, da mußte auch die Verbindung sich lösen, die in der Sprache beide, die Pflege der Götter und die Sorge um das Gedeihen der Feldfrucht aneinander geknüpft hatte. Als aber der Begriff des religiösen Kultus sich in seiner enger an das Schicksal des einzelnen wie der Gesamtheit in Krieg und Frieden gebundenen Bedeutung befestigte, und vollends als der Ackerbau ein außerhalb des politischen Lebens stehender Beruf oder gar zur Sklavenarbeit geworden war, da hatte jene Verbindung ihren Sinn verloren. Spiegelt sich in dem mit seiner einen Seite den überirdischen Mächten, mit seiner andern der nahrungsspendenden Erde zugewandten Begriff ein Zustand, in welchem der einzelne zumeist noch Ackerbauer und Staatsbürger zugleich ist, so löst sich nun von selbst diese Verbindung. Wie in der Religion das alte Verhältnis eines obersten Himmelsgottes zu einer göttlichen Erdmutter allmählich bis auf schwache Erinnerungen im Gedächtnis der Nachwelt getilgt ist und wie in Rom in Handel und Wandel der wachsende Geldverkehr in dem Wort pecunia nur eine schwache Spur von

der alten Messung der Werte nach Viehherden hinterlassen hat, so hat der Götterkult zwar zu einem guten Teil seinen Inhalt gewechselt, und neue Götter machen den alten ihren Rang streitig, aber das Wesen des Kultus ist dasselbe geblieben: der Mensch strebt durch die Pflege der Götter in Beschwörung und Opfer nach Abwehr des Übels und nach Erfüllung seiner Wünsche. Er ist und bleibt der Empfangende, der Gott der Gebende oder, wenn sein Kultus verabsäumt wird, der Strafende. So lange der Ackerkult noch ein lebendiger Bestandteil des Kultus ist, fühlt gerade in ihm der Mensch seine Gemeinschaft mit der Gottheit. Indem er den Boden bearbeitet, wendet er sich zugleich an die Götter, auf daß sie die Dämonen der fruchttragenden Erde zur Mithilfe bei dieser Arbeit anregen¹⁾.

Doch mit dem Zurücktreten der Ackerkulte hat sich dieses Verhältnis zur Gottheit gewandelt, die Sorge für den Ackerboden ist aus den Händen der Götter ganz in die des Menschen selbst übergegangen. Aus dem vornehmsten Bestandteil des Götterkultus sind Saat und Ernte zu weltlichen Festen geworden, hinter denen der Erntesegen sich dem allgemeinen Schutz untergeordnet hat, den die Götter in allem seinem Tun dem Menschen gewähren sollen, ohne daß sie ihm damit die eigene Arbeit abnehmen, die ihn zum Herrn der Natur macht. Je mehr dagegen der Kultus überhaupt als eine religiöse Pflicht empfunden wird, durch die der Beistand der Götter in allem, worin der Mensch überhaupt eines solchen bedarf, gewonnen werden muß, um so mehr widerstreitet daher nun jene alte Verbindung der Sorge für die Pflege der Götter mit der für die Pflege des Bodens in einem einzigen Begriff dem allgemeineren und damit übergeordneten Wert, den der Götterkultus gewonnen hat. Der neuen Lage, in welcher sich die einstige, unmittelbare Beziehung in eine entferntere, bloß mittelbare verwandelt hat, fügt sich nun auch die Sprache, indem sie, wie in vielen andern Fällen ähnlicher Art, aus der nämlichen Wurzel, in deren Grundbedeutung immerhin jenes ältere Verhältnis seine Spuren zurückließ, ein neues Wort bildet, das die Pflege des Bodens der Pflege der Götter als eine besondere, unabhängig von ihr bestehende Pflicht gegenüberstellt: neben den *cultus deorum* tritt so die *cultura agri*. Die in den uralten mythologischen Wechselbegriffen des Himmelsgottes und der Mutter Erde zur Einheit verbundenen Vorstellungen haben sich so in eine

¹⁾ Vgl. Band 4², S. 526 ff., Band 6², S. 87 ff.

doppelte Pflicht geschieden: in eine Pflicht gegen die Götter, die sich in Gebet und Opfer betätigt, aber bei der sich der Mensch rein empfangend verhält, indem er die Erfüllung seiner Wünsche den Göttern anheimgibt, und in eine Pflicht der Arbeit gegenüber der ihn umgebenden Natur, bei der er in der Pflege des Bodens selbst tätig in den Lauf der Erscheinungen eingreift, um sie nach seinen Zwecken zu lenken. Den Kult beherrscht der Wille der Gottheit, die Kultur der Wille des Menschen. Darum erscheint vom Standpunkt des religiösen Kultus aus die Natur als ein Werk der Götter, der Lauf der Naturerscheinungen als ihr Wollen und Handeln; vom Standpunkt der Kultur aus erscheint die Natur als das Material, dessen Umwandlung zu den eigenen menschlichen Zwecken die Kultur ist. Damit sind Kult und Kultur endgültig geschieden: im Kult fühlt sich der Mensch dem Gegenstand untertänig, auf den sich die kultische Handlung bezieht; in der Kultur fühlt er sich dem Gegenstand übergeordnet, daß er durch seine Arbeit in ein Mittel zur Erfüllung seiner Bedürfnisse umwandelt. Dies ist ein unüberbrückbarer Gegensatz. Er spricht sich aus in dem Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von der Gottheit, das sich in der kultischen Handlung auf der einen, in dem Gefühl der Beherrschung der Natur auf der andern Seite betätigt. Hieraus erklärt sich zugleich, daß diese Spaltung von Wort und Begriff, nachdem sie einmal eingetreten ist, nicht wie sonst auf jeder Seite ein Schwanken der Bedeutungen zurückläßt, sondern daß sie eine endgültige bleibt; und dabei ist es eben nicht nur die die Kulthandlung über alles andere menschliche Tun erhebende Pflicht, die den Begriff unübertragbar macht, sondern dasselbe gilt in anderer Richtung im Hinblick auf die Bedeutung, die der Ackerkultur zukommt, nicht minder für den Begriff der Kultur. Denn so sehr im weiteren Verlauf der Entwicklung die Kultur des Bodens zurücktreten mag, daß sie der Anfang aller Kultur ist, weil sie die Bedingung des menschlichen Lebens selbst ist, dafür ist zu jeder Zeit bis zurück zu jenen Anfängen, wo die Bestellung des Bodens unter der Arbeit des Menschen zustande kam, ein Bewußtsein lebendig gewesen. Auch dieses Verhältnis spiegelt sich in der Geschichte der beiden einander ergänzenden und doch zugleich kontrastierenden Begriffe Kultus und Kultur. Neben der Natur gibt es keinen Begriff, der so stabil nach Laut und Bedeutung geblieben ist wie der des Kultus, dagegen wenige, die sich so sehr verändert haben wie der der Kultur. Der

Kultus als eine bestimmte, auf die Verehrung und die Erlangung des Schutzes der Götter gerichtete Handlung ist so alt wie die Götter und demzufolge die Religion in der engeren Bedeutung des Wortes selbst. Zählen wir jenen Zauber- und Dämonenglauben, der dem Götterglauben vorausgeht, mit zur Religion, so erweitert sich eben damit auch der Begriff des Kultus: es gibt dann neben dem Götterkult auch noch einen Dämonenkult, sachlich besteht hierin kein wesentlicher Unterschied. Denn die entscheidende Bedeutung des Kultus liegt in der Beziehung seiner Handlungen zu den Glück und Unglück des Menschen bestimmenden Mächten. Ebenso ist dem Begriff der Kultur seine Bedeutung in jenem allgemeinen Sinne geblieben, in welchem er die Herrschaft des Menschen über die Natur in sich schließt. Dagegen trennt er sich von dem ihn an Stabilität übertreffenden Kultus darin, daß er die Beziehung zu seiner frühesten Bedeutung, zu der *cultura agri*, noch auf lange hinaus bewahrt hat, aber doch nicht in der Weise unabänderlich an sie gebunden geblieben ist wie der Kult an die Götter. Ein bemerkenswertes Zeugnis für dieses Verhältnis ist die Stellung, die in den hier offenbar dem Ursprung dieser Begriffsscheidung nähergebliebenen romanischen Sprachen die Begriffe des Kultus und der Kultur bleibend gewonnen haben gegenüber solchen Sprachgebieten, in die sie erst durch den weit über diese Grenzen sich erstreckenden Einfluß der römischen Kultur eingedrungen sind. Der Kult hat, wo immer die Beschränkung auf den Götterkult einmal eingetreten war, streng an dieser festgehalten. Die Kultur hat im wesentlichen nur in den Töchtersprachen des Lateinischen und in den namentlich in ihrer späteren Terminologie von ihnen beeinflussten germanischen Dialekten die analoge Beschränkung auf die Kultur des Bodens bewahrt. Nur das Lateinische selbst mit seinen Abwandlungen in den italienischen Dialekten ist hier wahrscheinlich unter dem Einfluß der germanischen Völkermischung dem Beispiel gefolgt, das der Umkreis der germanischen Sprachen bot, indem er den Kulturbegriff weit über seine ursprünglichen Grenzen hinaus auf die Gebiete der Gesittung und, durch diese vermittelt, auf die allgemeineren des geistigen Lebens hinübertrug. Hier hat sich offenbar, ähnlich wie in andern Fällen, die Regel bewährt, daß Töchtersprachen dem Ursprung einer Bedeutungsentwicklung näher zu bleiben pflegen als die bloß dialektischen Fortbildungen einer Ursprache, die auch in dem Bedeutungswandel der Grundsprache, von der sie ausgegangen sind,

treu bleiben, während die in ferne Länder gewanderten Kolonisatoren, in Rom die in die Provinzen gewanderten Legionäre, im allgemeinen einer niedrigeren Schicht der Bevölkerung angehören, die den Begriffswandel zu übertragenen Bedeutungen, die eine höhere Bildungsstufe mit sich führt, nicht mitmachen. Auf der andern Seite rückt nun aber auch der umgekehrte Vorgang, die Übertragung des Begriffs der cultura agri auf die Gebiete des geistigen Lebens und einer dieser entsprechenden höheren Gesittung von hier aus in das gebührende Licht. Wie der italische Bauer seine ländlichen Vorstellungen in die Provinz mitnimmt, so ist umgekehrt die Übertragung dieses Ursprungsbegriffs der Kultur auf das geistige Leben und auf eine ihm entsprechende höhere Gesittung das Werk der gebildeten Stände, darunter vor allem desjenigen unter ihnen, in dessen Händen die Pflege des religiösen Kultus und der Bildung zugleich liegt, des Priesterstandes. Hatte der lateinisch schreibende Gelehrte des Mittelalters seine wissenschaftlichen Begriffe dem Sprachschatz der Kirche entlehnt, so kreuzten sich nun, durch ihre geistigen Vermittler verbunden, die Erweiterung des Kulturbegriffs und die Einordnung der Theologie unter die Geistesgebiete, die in der tiefer eindringenden Beschäftigung mit ihnen ein Vorrecht des geistlichen Standes sind. So bleibt der Gegensatz zwischen Kult und Kultur bestehen; aber dieser Gegensatz, der, gebunden an die religiösen Pflichtgebote, fortan nach dem cultus deorum orientiert ist, bemächtigt sich zugleich des Begriffs der Kultur, um schließlich in der cultura mentis erst im Sinne der Gesamtheit der weltlichen Erkenntnisse die notwendige, aber auch die zureichende Ergänzung jenes ursprünglichen Kulturbegriffs zu finden, der auf die Fürsorge für die tägliche Nahrung beschränkt ist. Damit ist aus dem ursprünglich einheitlichen Begriff der cultura agri durch eine doppelte Erweiterung der umfassende der materiellen und der geistigen Kultur entstanden; unter den Gebieten der geistigen Kultur galt aber der Zeit, die diese Systematik zu Ende führte, die Theologie als das allen andern übergeordnete. So verband sich mit dieser Ausdehnung des Kulturbegriffs eine entsprechende Einschränkung des Kultbegriffs. Der Theologie als der theoretischen Erkenntnis der Religion stellte sich der Kultus als ihre praktische Betätigung gegenüber. Darin kündete sich aber auch die veränderte Stellung an, die die neue Zeit der Religion gegenüber einnahm, und die zu einem neuen Kulturbegriff führte, der auch in der Sprache die Ver-

bindung löste, die das Mittelalter zwischen Kult und Kultur neu geknüpft hatte. Es ist der Begriff der Zivilisation, der, seit der Zeit der Renaissance allmählich zur Herrschaft gelangt, hier als der das geistige Leben der kommenden Jahrhunderte beherrschende in den Vordergrund tritt.

Dennoch hat der Gegensatz von Natur und Kultur neben diesem neuen Begriff seine Bedeutung in der Anwendung auf den Menschen bewahrt. Aber es hängt zugleich mit dieser Spaltung zusammen, daß dabei eine Umprägung des Wertes der Begriffe diesen Gegensatz begleitet, die einerseits in dem Zustand des Naturmenschen den glücklicheren gegenüber dem des Kulturmenschen, anderseits aber eben deshalb in der ursprünglichen *cultura agri* fortan den wünschenswerten Kulturzustand sieht. Von verschiedenen Seiten kommend ist es die gegen die vorangegangene Aufklärung und ihre Überschätzung der äußeren Kultur reagierende Bevorzugung des Einfachen und Natürlichen, wie sie sich in Rousseau gegen den vulgär gewordenen Begriff der Zivilisation wendet, und wie sie in Herder der geistigen Eigenart der verschiedenen Völker ein mitfühlendes Verständnis gegenüber dem die Aufklärung beherrschenden uniformen Kulturbegriff abzugewinnen sucht. Beide Richtungen treffen schließlich ebenso in dem neu erwachten Naturgefühl wie in den wachsenden humanen Bestrebungen der Epoche zusammen. Dabei ist es jedoch charakteristisch, daß diese Umwertung der Begriffe im ersten Fall die Natur in einen Gegensatz zu dem engeren Begriff der Zivilisation, im zweiten zu dem allgemeingültigen der Kultur bringt. Es ist daher bezeichnend, daß es zwar der gleiche Begriff der Natur ist, der dort der Zivilisation, hier der Kultur gegenübergestellt wird, daß jedoch die Form, in der dies geschieht, nicht die gleiche ist. Im ersten Fall ist es der „natürliche Mensch“ (*homme naturel*), im zweiten der „Naturmensch“, der das Gegenglied bildet. Jener enthält die Natur nur als eine attributive Bestimmung des Menschen, dieser enthält beide, die Natur und den Menschen, als eine unmittelbare Begriffseinheit. Aber der Sinn ist keineswegs der gleiche. Das Natürliche soll in der Bedeutung, in der es hier gebraucht wird, auf die wahre Natur des Menschen hinweisen. Hinter dem Naturmenschen dagegen steht immerhin noch der Gedanke des Kulturmenschen als der höheren, aus jenem hervorgegangenen Entwicklungsstufe. Dieser Gegensatz beseitigt daher zwar jenen Begriff des „Wilden“, den die

frühere kulturstolze Zeit auf den Naturmenschen angewandt hatte, aber sie ist mit der Allgemeinheit gewisser Kulturgüter, die keiner Stufe fehlen, und die sogar den spezifischen Wert früherer Zustände ausmachen können, vollkommen vereinbar. Sie weist daher bereits darauf hin, daß es möglicherweise eine absolut kulturlose Stufe des menschlichen Daseins überhaupt nicht gibt. In der Tat ist dies die Lage, in der wir uns heute dem Problem des Ursprungs der Kultur gegenüber befinden. Weder die Ethnologie noch die Kulturgeschichte in ihrem Rückgang zu den Zeugnissen der prähistorischen Forschung hat bis dahin den Menschen in einem Stadium nachzuweisen vermocht, das ein absolut kulturloses genannt werden könnte. Nachdem der Naturmensch den Wilden ersetzt hatte, ist daher nunmehr jener wiederum von dem unbestimmten, aber ausdrücklich bereits einen positiven Kulturwert einschließenden Begriff des primitiven Menschen abgelöst worden. Von hier aus läßt sich aber die Frage erheben, ob es überhaupt einen einheitlichen Begriff primitiver Kultur gebe, und ob nicht vielmehr die einzelnen Kulturen von verschiedenen Anfangspunkten aus sich entwickeln könnten. Wird die Frage so gestellt, so geht sie aber alsbald in die andere über: welches sind die Kulturgüter, die möglicherweise als Ausgangspunkte der Kulturentwicklung angesehen werden können? Auf diese Frage sind nun verschiedene Antworten möglich. Auf der einen Seite gibt es einen derartigen Ausgangspunkt überhaupt nicht, weil die allgemeine Anlage zur Erzeugung von Kulturwerten notwendig selbst schon gewisse Anfänge voraussetzt, ohne die eine Kulturentwicklung überhaupt undenkbar wäre. Diese Anlagen, die möglicherweise die sämtlichen späteren Richtungen der Kultur in sich schließen, würden als eine absolute untere Kulturgrenze oder, wie diese früher genannt worden ist, als ein Kulturminimum festgesetzt werden können, aber niemals als ein absoluter Kulturmangel¹⁾. Denn jedes noch so primitive Kulturmerkmal setzt den Besitz der Sprache voraus, der seinerseits ein allgemeines anthropologisches Merkmal des Menschen ist, so daß er schon der primitiven Kultur zukommt. In der Tat ist ja ein bestimmter, wenn auch noch so dürftiger Inhalt geistigen Lebens die Bedingung einer jeden Sprachäußerung, repräsentiert also in diesem Sinne irgendeinen Kulturwert. Demnach würde der kulturlose Zustand in seiner Bedeutung mit dem vormenschlichen zusammenfallen. Da aber

¹⁾ Vgl. Bd. 7, S. 122 ff.

die Sprache so wenig wie die Kultur als eine plötzliche Schöpfung aus nichts, sondern nur als das Produkt einer Entwicklung gedacht werden kann, so gehört diese Entwicklung einem vormenschlichen Dasein an, ebenso wie wir uns die Entstehung der Sprache selbst als einen Teil der allgemeinen tierischen Ausdrucksbewegungen denken. Dann gibt es zwar eine primitive Kultur, oder es hat wenigstens irgendeinmal eine solche gegeben, aber einen absolut kulturlosen Mensch gibt es überhaupt nicht, sondern es kann überall nur von einem Kulturminimum die Rede sein, welches zugleich die Anlage zur weiteren Kultur in sich schließt. Dies entspricht denn auch den tatsächlichen Verhältnissen, wie sie uns einerseits in den Zuständen des Primitiven und andererseits nach den prähistorischen Zeugnissen in denen des Urmenschen entgegentreten. So haben diese Erwägungen in der Ethnologie gelegentlich zum Begriff der „Kultur des Kulturlosen“ geführt, einer absichtlichen Paradoxie, die eben die Unvereinbarkeit der menschlichen Gattungsmerkmale, sobald man sie auf die Gesamtheit der psychophysischen Eigenschaften ausdehnt, mit diesem Begriff andeutet. Auf der andern Seite führt die Unmöglichkeit, irgendwo einen Anfang der Kultur zu finden, der an ein bestimmtes geschichtliches Merkmal gebunden wäre, zu einer umfassenderen Aufgabe, die gewissermaßen in einer Vervielfältigung der auf jenen Anfang gerichteten Frage besteht. Statt der Frage, wo und wie die Kultur überhaupt beginnt, erhebt sich die andere, welche Kulturerzeugnisse und Kulturereignisse in deren Entwicklung als entscheidende Momente eingegriffen haben. Mit andern Worten: statt die Kultur als einen einheitlichen Prozeß bei einem bestimmten Punkte beginnen zu lassen, würde es sich darum handeln, diejenigen Kulturwerte herauszugreifen, die in der Folge der Zeiten für das Ganze der Kultur entscheidend gewesen sind. Es ist bezeichnend für die Schwierigkeiten dieser Frage nach den Hauptstationen der Kulturentwicklung, daß man ihre Beantwortung nicht in einer geschichtlich nachweisbaren Vergangenheit, sondern auf dem unbestimmteren Felde der Vorgeschichte gesucht hat. So sind es seit langer Zeit die sogenannten ergologischen Merkmale, aber auch sie nicht in ihrer direkten Beziehung zur Kultur, sondern lediglich nach den äußeren Eigenschaften des Materials, aus dem sie der Mensch in den verschiedenen Zeitaltern geschaffen hat, die als die Kennzeichen solcher Kulturzeitalter betrachtet wurden. Damit ergab sich dann freilich, daß

die so entstandene Scheidung durchaus die eigentlichen Inhalte der Kultur zurücktreten ließ gegenüber einer höchstens indirekt mit ihnen in Beziehung stehenden Eigenschaft, die überdies für ihren Inhalt um so vieldeutiger wurde, je mehr sie in deren Anfangsstadien zurückreichte. Dergestalt kam man zu der bekannten Unterscheidung einer Steinzeit mit ihrer Gliederung in eine ältere und jüngere Periode, dann in eine Kupfer- und Erz- und schließlich in eine Eisenzeit, wobei freilich anerkannt werden mußte, daß die Übergänge um so fließendere wurden und nach den Inhalten der Kultur um so vielgestaltigere Formen annahmen, je näher diese allgemeinsten Merkmale des Materials der Grenze der eigentlichen historischen Überlieferung rückten.

Gewiß mit Recht ist daher vorgeschlagen worden, den Schwerpunkt solcher Charakteristik der Kulturen in die Kulturinhalte selbst zu verlegen, in denen weit unmittelbarer und vielseitiger die Kulturwerte, namentlich gemessen an der für alle Kultur bestimmenden Herrschaft über die Natur, zutage treten. Demnach hat man vornehmlich die Entstehung der an den Pflug gebundenen Ackerkultur als einen entscheidenden Wendepunkt bezeichnet, der ungleich mehr als jene indifferenten Merkmale des Materials in die verschiedensten Gebiete menschlicher Kultur eingegriffen habe¹⁾. So sehr sich dieses Merkmal im Hinblick auf die nahe Beziehung des Kulturbegriffs zur cultura agri zu empfehlen scheint, so drängt sich jedoch dabei sofort ein zweiter Gesichtspunkt auf, der ein diesem übergeordnetes und zugleich allgemeineres Merkmal nahelegt. Ed. Hahn, der als diesen Anfang einer höheren Stufe der Kultur überhaupt das Auftreten des Hackbaus als der dem Pflugbau vorausgehenden Bearbeitung des Bodens mit der Hacke betont hat, erkennt damit indirekt dieses allgemeinere Merkmal als ein prinzipiell übergeordnetes an, das in der Reihe der vom Ackerbau ausgehenden Entwicklungsstufen zugleich das ältere und in diesem Sinne das entscheidendere ist. Dies um so mehr, als gerade der Hackbau auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung, wie er uns z. B. noch heute in der Kultur der Puebloindianer begegnet, in höherem Grade an eine größere Gemeinschaft von Stammesgenossen gebunden ist als die Pflugkultur des Bodens, die die Periode einer Sonderung des individuellen Besitzes einzuleiten pflegt.

¹⁾ Ed. Hahn, Pflugwirtschaft als Zeitbestimmung, Zeitschrift für Ethnologie, Bd. 48, 1916, S. 20 f.

Sucht man statt dessen in analoger Weise unabhängig von der Kennzeichnung der verschiedenen Kulturstufen, an dem Maßstab des Kulturwertes überhaupt gemessen, andere der Kulturgeschichte angehörende Merkmale, so würde die Entstehung der Feuerbereitung durch das „Notfeuer“ ein nicht minder bedeutsames dieser Art sein. Damit tritt dann zugleich an die Stelle des objektiven Gesichtspunktes, der die Kulturmerkmale nach ihrer relativen Bedeutung für die Kultur überhaupt abschätzt, ein subjektiver, der dafür die intellektuelle Tätigkeit zum Maßstab nimmt. Nun ist freilich dieses Maß ein ziemlich unsicheres, da es in hohem Grad von der Gunst der Umstände abhängt, die einer solchen erfinderischen Tätigkeit in äußeren Bedingungen und vorbereitenden Erfindungen zu Hilfe kommen. Um so bezeichnender ist diese subjektive Schätzung der Kulturwerte für den Geist der Zeit. Auch bietet sie den Vorzug, daß sie es möglich macht, die maßgebenden Kulturwerte einem im wesentlichen gleichartigen Kulturbegriff entnehmen zu können. Ein solcher hat sich in der Tat insofern innerhalb der Schätzungen allgemeiner Kulturwerte durchgesetzt, als man hierbei jene als die wertvolleren zu betrachten pflegt, deren Nachwirkungen innerhalb der menschlichen Kultur die wertvollsten sind, so daß in diesem Sinne stillschweigend oder ausdrücklich eine Wertskala vorausgesetzt wird, die von dem Maß der intellektuellen Arbeit abhängt, die auf die Erzeugung der einzelnen Wirkungen auf den Gesamtverlauf der Kultur gerichtet ist. Ob diese Schätzung eine gerechte ist, bleibt dabei völlig dahingestellt. Dies um so mehr, da dieser Standpunkt auf eine teleologische Beurteilung nach dem äußeren Erfolg hinausläuft, die weder dem inneren Wert noch der wirklichen intellektuellen Leistung zu entsprechen braucht. Dagegen entspricht sie allerdings den nächsten und daher allgemeinsten Motiven der Wertschätzung von Gütern, deren wir ohne unser eigenes Zutun, also ohne egoistische Parteinahme teilhaftig werden. An diesem Maßstabe gemessen genießen nun ihrer Natur nach die frühesten vom Menschen geschaffenen Kulturwerte einen natürlichen Vorzug vor den späteren, weil sie die Grundlagen dieser zu sein pflegen, so daß in ihnen gewissermaßen die geistigen Anlagen zur Erzeugung dieser späteren angehäuft worden sind. In diesem Sinne richtet sich die Schätzung der Taten eines Menschen für den Historiker nach dem Standpunkt seiner Macht; für den Kulturhistoriker verschiebt er sich auf die Seite der Größe der intellektuellen Leistung, und diese

bezieht sich wieder infolge der allgemeinen Stufenordnung der intellektuellen Werte um so mehr auf die dem äußeren Nutzen dienende erfinderische Tätigkeit, einem je früheren Stadium der Entwicklung sie angehört. Ändern sich später diese Maßstäbe, so geschieht dies aber nicht, weil die Leistungen an sich zunehmen, sondern weil sie dem Augenblick ihrer Entstehung näher liegen, ohne daß übrigens dieser Augenblick selbst mit der Einführung ihres praktischen Gebrauchs notwendig zusammenfällt. So pflegt die moderne Völkerkunde die drei epochemachenden Erfindungen, die die Anfänge großer Kulturzeitalter bezeichnen, in der Erfindung des Notfeuers, in der des Pflugs und in der der Dampfmaschine zu sehen. Francis Bacon hatte die gleiche Stellung dem Schießpulver, dem Kompaß und der Buchdruckerkunst zugewiesen. Sie waren gewissermaßen die dem Interesse seiner Zeit näherliegenden Äquivalente, bestehend in der neuen Feuerbereitung des kriegerischen Zeitalters, in den neuen Wegen des Schiffsverkehrs, die sich unter der Leitung des Kompasses eröffnet hatten, endlich in der Kunst, die das mühselige Werkzeug der Handschrift durch die Bindung an feste Schriftsymbole ersetzte. So spricht hier aus den drei neue Zeitalter einleitenden epochemachenden Erfindungen Bacons ebenso die eigene Zeit des großen Utilitarians, wie aus den drei von der neueren Kulturgeschichte angenommenen jeweils eine neue Epoche eröffnenden Erfindungen der Standpunkt der in eine fernere Vergangenheit zurückblickenden Wissenschaft. Beide unterscheiden sich nun aber nicht bloß nach dem Interesse der Zeit, sondern auch nach dem Einfluß, den die Erlebnisse dieser Zeit selbst auf die Beurteilung ausüben, und hier spielt die Neigung, die allgemeine Entwicklung der Kultur als eine aufsteigende zu deuten, die entscheidende Rolle. Danach hat sich freilich jene Skala der Werte, von der oben die Rede war, mit der Richtung der wissenschaftlichen Betrachtung offenbar umgekehrt. Während die moderne Kulturgeschichte mit ihrer Ergänzung durch die Urgeschichte den ersten Schritt in die Kultur möglicherweise für den bedeutsamsten ansieht, steht der spätere Wertmaßstab meist unter dem Einfluß einer letzten großen Entdeckung oder Erfindung, die die Blicke auf vorangegangene ähnliche Ereignisse lenkt. So hat man in der Feuerbereitung des Primitiven aus der Reibung des Holzes den ersten Schritt gesehen, durch den sich jener vom kulturlosen Zustand trennt. Umgekehrt erblickte Bacon die vollkommenste der Künste in der Buchdruckerkunst,

weil sie nach seiner Meinung ein geistiges Gut erzeugte, das den vorangegangenen Erfindungen von bloß materiellem Werte weit überlegen sei. Doch dieser auf- und absteigenden Schätzung der Kulturwerte und demnach der Kulturentwicklung tritt noch eine qualitative zur Seite, darin bestehend, daß es wesentlich verschiedene Werte sein können, denen eine solche Bevorzugung zuteil wird, und die im allgemeinen die geistigen Richtungen der Zeiten, in denen sie im Vordergrund des Interesses stehen, ungleich sicherer kennzeichnen als die unbestimmteren Unterscheidungen einer quantitativ höheren oder niedrigeren Kultur, die doch in letzter Instanz immerhin von solchen qualitativen Motiven abhängig ist. Unter ihnen sind es namentlich zwei Richtungen, die in den vergangenen Jahrhunderten eine wichtige Rolle gespielt haben, indem sie für den Ausdruck dieser Werte in der Sprache maßgebend geworden sind.

b. Kultur und Zivilisation.

Neben dem der Kultur hat die neuere Sprache noch einen zweiten Begriff ausgebildet, der zuweilen als gleichbedeutend mit ihm angesehen wird, in Wirklichkeit aber nach seiner Entwicklung wie nach seinem bleibenden Inhalt von ihm wesentlich abweicht. Dies ist der Begriff der Zivilisation. Seine Entstehung ist im Lateinischen vorbereitet, wo er mit der bürgerlichen Ordnung der Gesellschaft, also mit der politischen Seite der Kultur eng zusammenhängt. Von *civis* Bürger hat das Lateinische das Beiwort *civilis* gebildet, das alle das bürgerliche Leben angehende Verhältnisse bezeichnete, indem es dabei diesen Begriff nach einer objektiven wie nach einer subjektiven Seite unterschied, nach jener im Begriff des bürgerlichen Rechts, der Stellung des Bürgers in der politischen Gemeinschaft oder gegenüber dem militärischen Standpunkt, nach dieser nach dem durch Sitte und Tradition geregelten Verhalten des Bürgers gegen seine Mitbürger, also gleichbedeutend mit gefällig oder, je nach der Stellung innerhalb der Bürgerschaft, herablassend, zugänglich. Die Grundlage zur Erweiterung dieses Doppelbegriffs hat schon die römische Verfassung gelegt, indem sie auf einzelne Provinzbürger und Provinzstädte das römische Bürgerrecht ausdehnte. Indem diese auf solche Weise in die römische *civitas* aufgenommen wurden, schloß sich daran im mittelalterlichen Latein eine neue adjektivische Bildung, *civitabilis*, für den zur Aufnahme in den

bürgerlichen Stand Berechtigten und schließlich, in den romanischen Töchter Sprachen, das parallelgehende Substantiv „civilisatio“, für die Merkmale, die den bürgerlichen Stand, wie er sich im Anschluß an das Bürgertum der Städte allmählich ausgebildet hatte, von den bevorrechteten Ständen des Adels und des Klerus schied. In den germanischen Idiomen gehört es zu den spätesten Entlehnungen aus lateinischem Sprachgut, und besonders das Deutsche hat dabei dem Begriff eine charakteristische Färbung gegeben, die ihn von dem der Kultur trennt. Während nämlich nach der Scheidung der Begriffe Kultus und Kultur in den romanischen und in den von diesen beeinflussten Sprachen die Kultur in der ursprünglichen engeren Bedeutung der Bodenkultur zurückgeblieben war, folgte das Deutsche zwar zunächst diesem Beispiel, begann dann aber vom Anfang des 18. Jahrhunderts an die Begriffe von neuem zu scheiden. Indem es das Wort Kultur in der erweiterten Bedeutung beibehielt, die es bei seiner Sonderung von dem Kultus erlangt hatte und diese Erweiterung vorzugsweise durch die Einbeziehung der geistigen Kultur in den allgemeinen Begriff bewirkt worden war, so wurde nun besonders in der klassischen Literatur der beiden folgenden Jahrhunderte der Schwerpunkt des Begriffs auf diese geistige Seite gelegt. Demgegenüber forderte nun aber dieser mit einer Wertsteigerung verbundene, und doch zugleich an Umfang verminderte Charakter des Begriffs zu einer Ergänzung heraus, die seine Bedeutung für die Gebiete der bürgerlichen Gesellschaft und ihres Verhältnisses zum Staat, entsprechend der allgemeinen Zunahme des politischen Interesses besonders betonte. So entstand der Begriff der Zivilisation. Er ist weder mit dem der lateinischen civitas und der aus ihr abgeleiteten Eigenschaft civiliter noch mit der civitas der romanischen Sprachen identisch, sondern er schließt sich am nächsten an die Bedeutung an, die im Englischen dieser Begriff unter dem Einfluß der wachsenden, auf die staatsrechtliche Literatur herüberwirkenden Macht des Landes gewonnen hatte. Dem substantivischen Begriff der Zivilisation haftet noch deutlich genug der verbale des „Zivilisierens“ an, um in ihn etwas von dem aktiven Streben zu legen, die eigene politische Bildung über andere Länder und Völker auszubreiten. Damit ist hier nicht minder eine ähnliche Erweiterung der Bedeutungen eingetreten wie bei der Kultur. Aber diese Erweiterung ist außerdem eine wesentlich andere. Sie bleibt durchaus an die politische Seite der Kultur gebunden, und

so weit sie sich über diese Grenze hinaus auf die geistige Kultur erstreckt, ist es vielmehr zunächst die gemeinsame Religion und dann in der späteren Zeit im Anschluß an sie die weltliche Literatur, die unter der Führung des politischen Lebens als wesentliche Merkmale der Zivilisation gelten.

Nun sind die Begriffe nicht gleichgültige Symbole ihrer Bedeutungen, und dasselbe gilt zwar nicht für das Verhältnis der Wörter zu den Begriffen überhaupt, wohl aber gilt es für solche Bezeichnungen, die in der Geschichte der Wörter die Geschichte der Begriffe spiegeln. Dies trifft jedoch in seltenem Maße für die beiden Bezeichnungen der Kultur und der Zivilisation zu. Die Länder der Kultur stehen noch heute unter einer gewissen Nachwirkung der antiken Kultur, die in dem gemeinsamen Kult und in seiner Übertragung auf die Naturumgebung ihre Grundlage gefunden und selbst in den späteren Wandlungen des Kulturbegriffs immerhin wesentlich nur eine Sonderung der aneinander gebundenen Pflichtgebiete des Menschen gesehen hatte. Die Länder der Zivilisation repräsentieren dagegen den Geist eines neuen Zeitalters, der, indem er sich gegen die Gebundenheit des mittelalterlichen Denkens erhebt, den Schwerpunkt der Kultur in das staatliche Leben und in das auf die einzelnen Staatsgenossen ausströmende Machtgefühl des Staates verlegt. Von dem Begriff der Kultur können wir daher wohl sagen, daß er sich im Laufe der Zeit gewaltig gewandelt hat, wie dies vor allem zuerst die Spaltung in den Kultus und in die Kultur und sodann ihr folgend die weitere Sonderung in die materielle und die geistige Kultur beweist. Diese Wandlungen sind aber wahrscheinlich allmählich eingetreten, und noch lange haben beide Wörter die Spuren ihrer einstigen Einheit in dem gelegentlich für die Kultur wiedereintretenden Kultus bewahrt. Anders das neue Wort Zivilisation. Es ist das Erzeugnis einer längeren Begriffsgeschichte, die in der Ausbreitung des römischen Bürgerrechts über die Provinzen des römischen Reichs ihren Anfang nimmt und sich bis in die Literatur des 17. und 18. Jahrhunderts erstreckt, wo das Wort erst endgültig seine heutige Bedeutung gewonnen hat. Dennoch liegen Ausgangs- und Endpunkt der Entwicklung einander hier näher als dort. Denn etwas von dem Stolz, mit dem sich dereinst der Provinziale einen römischen Bürger nannte, ist auch noch auf die modernen Völker übergegangen, die sich der zivilisierten Welt zuzählen. Ein Motiv dieses Stolzes liegt wohl darin, daß die

Zivilisation als eine selbsterworbene empfunden wird, während die Zugehörigkeit zur Kulturwelt vielmehr als eine geschichtlich gewordene erscheint, zu der günstige äußere Bedingungen nicht weniger beigetragen haben wie das eigene Verdienst. Hier aber ist es gerade der an sich umfassendere Begriff der Kultur, der diese gegenüber dem modernen der Zivilisation in den Hintergrund treten läßt. Aber noch ein anderes Motiv reicht in die Bildung dieses neuen Begriffs herüber. Es ist das Selbstgefühl der Renaissance, das dem Menschen dieser Zeit das Bewußtsein eigener Macht und freier Betätigung dieser Macht mitteilt, mit dem er sich dem durch religiöse Überlieferungen und überkommene Sitten gebundenen mittelalterlichen Menschen überlegen fühlt. Zu ihrem vollen Ausdruck nach allen für den Geist der modernen Zivilisation maßgebenden Richtungen hat zuerst Jean Bodin (1530—96) in seiner „Siebenteiligen Unterredung“ (*Colloquium heptaplomeres*) und in seinen lebhaft die gelehrte Welt bewegenden „*Six Livres de la République*“ diese Idee der Zivilisation gebracht.

Es ist bezeichnend, daß der Begriff des Bürgers am Anfang wie am Ende der Zeitperiode steht, in der die Idee der Zivilisation sich zur herrschenden in der europäischen Gesellschaft erhebt, beidemale freilich in verschiedenen Formen: im 16. Jahrhundert kündigt das Bürgertum als Vertreter der geistigen Freiheit der Herrschaft der Kirche über den Staat den Gehorsam und stellt ihr das Prinzip der vom Bürgertum getragenen Staatsgewalt gegenüber; das 18. Jahrhundert führt diese Idee in der französischen Revolution in die Wirklichkeit ein und vermittelt darauf gestützt der kommenden Zeit die Prinzipien eines bürgerlichen, auf dem Begriff der Volkssouveränität errichteten Staates. Was Bodin begonnen, hat jedoch im 17. Jahrhundert auf der Grundlage einer die Welt, den Menschen und den Bürger umfassenden Philosophie Thomas Hobbes (1588—1679) in seinen Konsequenzen verfolgt. Sein System des absolut autonomen, auf der Macht eines herrschenden Einzelwillens ruhenden Staates bezeichnet die erste Phase dieser Entwicklung innerhalb der europäischen Gesellschaft: die des aufgeklärten Absolutismus. Die zweite Phase beginnt mit den Ideen der französischen Revolution und setzt sich von da an fort in die demokratische Staatsidee der folgenden Zeit. Demnach ist von hier an der für den modernen Begriff Zivilisation entscheidende Gesichtspunkt nicht mehr der für die Kultur maßgebende der Gesamtheit der Kulturwerte mit ihrer Unter-

ordnung unter die geistigen, sondern derjenige der Überordnung des staatlichen Lebens in seinen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft sich ausprägenden Wirkungen auf Gesinnung und Gesittung. Die beiden führenden Länder Europas, Frankreich und England sind es, die in dieser Entwicklung vorangehen. In der Literatur hat Frankreich im Jahrhundert der Reformation in der Loslösung der neuen von der alten Phase der Kultur den vorbereitenden Schritt getan. Er ist in dem ersten der oben genannten Werke Bodins nicht direkt ausgesprochen aber für jedermann erkennbar angedeutet in dem Gedanken der subjektiven Gleichwertigkeit der Religionen der Kulturvölker. Indem sich unter der Decke dieses negativen Ergebnisses, zu dem die Vertreter der von Bodin unterschiedenen sieben Religionen schließlich gelangen, dem Prinzip des vom Staate geschützten kirchlichen Zwangs das andere der Freiheit der religiösen Überzeugung gegenüberstellt, tritt damit der Staat als die oberste Autorität für die Leitung aller öffentlichen Interessen ein; der Religion sucht man ihre Würde dadurch zu wahren, daß die gesamte Autorität des Monarchen auf seine Verantwortlichkeit der Gottheit gegenüber zurückgeführt wird. Hatte bei dieser Anschauung das Prinzip des aufgeklärten Despotismus in der Verbindung der überkommenen Idee der Heiligkeit des Staates mit der neuen seiner Suprematie gegenüber der Kirche seinen Ausdruck darin gefunden, daß in dem nach der Ansicht der Zeit vollkommensten Staat, dem monarchischen, der Monarch zu seinen Handlungen zugleich durch seine religiöse Verantwortlichkeit autorisiert sei, so erschien es nun als die Aufgabe einer auf die Natur des Menschen selbst sich stützenden Philosophie, auch diese letzte Krücke, die der Gedanke der Religionsfreiheit einer transzendenten Begründung der Autorität des Staates auf den Willen des Herrschers zurückgelassen hatte, zu beseitigen und damit unmittelbar und ausschließlich den Willen des Monarchen zum Gesetz der Staatsordnung zu machen. Das war die Folgerung, die Thomas Hobbes aus den auf dem Kontinent sich bekämpfenden politischen und religiösen Ideen zog. Der menschliche Wille ist das oberste Gesetz, das, wie die einzelne Persönlichkeit, so die Staatsgemeinschaft beherrscht. Wie aber alle Wirklichkeit aus einzelnen Dingen sich zusammensetzt, so kann auch der Wille hier wie dort nur ein individueller Wille sein. Der absolute Monarch handelt nicht nur ausschließlich nach seinem eigenen Gewissen, sondern er bestimmt auch die religiöse Norm,

die für jeden Staatsbürger gelten soll. Das ist der Grundgedanke, der nicht bloß, wie man zuweilen geglaubt hat, eine übertreibende Lehre der englischen Philosophie ist, sondern der das Zeitalter der Blüte der Zivilisation überhaupt beherrscht. Ein äußeres Zeugnis für die besondere Bedeutung, die für die Selbsterkenntnis dieses Übergangszeitalters die englische Kultur hat, kann aber wohl immerhin darin gesehen werden, daß selbst das Wort „Zivilisation“ zum erstenmal in der englischen Literatur der Zeit in dieser substantivischen Form vorzukommen scheint. Was dazu zweifellos mitgewirkt hat, das ist aber nicht bloß die geistige Richtung, die sich das große Inselvolk Europas durch seine relative Unabhängigkeit von den geistigen Kämpfen der andern Völker und durch seine von früh an auf das Konkrete und Nützliche gerichtete Denkweise angeeignet, sondern es ist auch der früh gereifte Unternehmungsgeist, der seit den Tagen der Karthager und der Römer hier zum erstenmal einen Weltverkehr weit über die europäischen Grenzen hinaus eingeleitet hatte. So war es denn nicht bloß das stolze Gefühl, einem Staatswesen anzugehören, das auf der Grundlage eines an den materiellen und geistigen Gütern der Welt vollauf teilnehmenden Bürgertums errichtet war, was dem neuen Begriff Eingang verschafft hat, sondern unterstützt und vielleicht sogar ausgelöst wurde dieses Gefühl durch das Bewußtsein der Überlegenheit über die zurückgebliebenen oder von früherer Blüte wieder zurückgegangenen Bevölkerungen, mit denen der mehr und mehr über die gesamte Erde sich ausbreitende Weltverkehr die Europäer in Berührung brachte. Neben das Bewußtsein des Besitzes der Zivilisation stellte sich die Aufgabe der Zivilisierung der zurückgebliebenen Völker und ihrer Beherrschung. Gerade dies war ja eine besonders bedeutsame Seite des neuen Begriffs, daß dieser als substantielle Grundlage der zum Staatsbürgertum nötigen und es konstituierenden Eigenschaften gedacht war. In diesem Sinne bezeichnete noch Kant das „Weltbürgertum“ als das letzte Ziel des Weltverkehrs.

Unverkennbar liegt nun in der Richtung auf dieses letzte Ziel eine wertvolle Seite der Zivilisation, in welcher diese der Kultur überlegen ist, weil sie nach Ursprung und Entwicklung ein wichtiges Merkmal in sich trägt, das der Kultur an sich fehlt. Die Kultur ist national. Sie ist auf die einzelne Volksgemeinschaft beschränkt, die in Sprache, Sitte und geistiger Bildung ein zusammengehöriges Ganzes ist, dem aber die

Tendenz über diese Grenzen hinaus die selbsterworbenen Kulturgüter zu verbreiten mangelt, es sei denn, daß sich mit dem Besitz der Kultur zugleich die Tendenz der Zivilisation verbindet. Andererseits steht die Pflege der selbsterworbenen Kultur durch die universelle und insbesondere die vorwiegend auf die geistigen Güter gerichtete Bedeutung des Kulturbegriffs unbedingt an intensivem Wert höher, und sie erfaßt den absoluten Wert der Kulturgüter tiefer, als dies in der mehr bei der Oberfläche stehenden Zivilisation geschieht. Auch ist nicht zu übersehen, daß diese eine Dürftigkeit des Begriffsinhaltes einschließt, die nach der intellektuellen Seite in der individualistischen Gebundenheit, nach der ethischen in der utilitarischen Gesinnung ausgedrückt liegt, die mit den zivilisatorischen Bestrebungen verbunden zu sein pflegen. Beide Begriffe, Kultur und Zivilisation, fordern daher ihre wechselseitige Ergänzung. Die Kultur bedarf der Zivilisation, der äußeren politischen und sozialen Formen des Lebens, in denen sie ihren festen Halt findet und aus denen sie die Antriebe zu ihrer Weiterentwicklung und zu ihrer Ausbreitung gewinnt. Die Zivilisation muß in der Kultur ihre tiefere Grundlage besitzen, durch die sie vor einem leeren, der neuen schöpferischen Antriebe entbehrenden Formalismus bewahrt bleibt. Diese Notwendigkeit der Ergänzung beider findet ihren Ausdruck in zwei weiteren Begriffen, die ihrerseits auf die Grundlagen hinweisen, auf denen innerhalb der allgemeinen Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft die Faktoren der Kultur und der Zivilisation beruhen. Die Kultur ist gebunden an die Nation, die Zivilisation an die Idee der Menschheit als einer unter der Führung der Kulturvölker vereinigten Gesamtheit.

c. Nation und Kultur.

Dem Begriffspaar Natur und Kultur steht das andere Nation und Kultur als ein seiner Abstammung nach verwandtes gegenüber. Aber während die Natur die ganze den Menschen umgebende Welt als ein ursprünglich Vorhandenes und darum von selbst ohne dessen Zutun Gewordenes umfaßt, hat das Wort Nation den beiden gemeinsamen Grundbegriff des Geborenen bewahrt. Doch sie hat ihm zugleich in dem Suffix die Beziehung auf eine Vielheit von Natur entstandener Dinge beigelegt: statt des *natum*, wie die Natur als Ganzes genannt werden könnte, hat die Sprache das Wort *natio* für eine Viel-

heit durch gleichartige Gattungsmerkmale verbundener Individuen gebildet und damit den der Natur anhaftenden Begriff des Gewordenseins durch den dem verbalen nasci näherliegenden des Geborenwerdens ersetzt. Darum bezeichnet die Nation ursprünglich eine Vielheit zusammengehöriger Individuen, eine Gattung, und die Sprache gebraucht das Wort, indem in ihm auch der Begriff der Geburt nachwirkt, für eine Gattung organischer Wesen, ohne damit die Anwendung auf andere Dinge ganz auszuschließen. Die Beschränkung auf den Menschen, auf ein Volk oder eine Volksgruppe ist dann in verhältnismäßig später römischer Zeit eingetreten. Ähnlich der Zivilisation scheint aber vor allem im Französischen das Wort zuerst in seinen adjektivischen Abwandlungen den Weg in die modernen romanischen Sprachen gefunden zu haben. In das Deutsche ist es seit dem 16. Jahrhundert, wahrscheinlich direkt durch die lateinische Gelehrtensprache vermittelt, eingedrungen. Hier hat es endlich im 18. Jahrhundert sein besonderes Gepräge dadurch empfangen, daß der Schwerpunkt seiner Bedeutung auf die auf gemeinsame Abstammung und politische Einheit gegründete Volksgemeinschaft gelegt und so von dem allgemeineren Begriff Volk geschieden wurde. Der Ausspruch Lessings, die Deutschen seien noch keine Nation, und Kants Definition der Nation als einer zu einem bürgerlichen Ganzen vereinigten Volksmenge bezeichnen, jener in negativer, diese in positiver Form den Begriff in der Fassung, die er in der nächstfolgenden Zeit unter dem Einfluß der Philosophie und Dichtung der Befreiungskriege angenommen hat. Es ist das Bewußtsein, noch keine Nation zu sein, verbunden mit dem Streben, eine solche im Sinne eines Lessing und Kant zu werden, das hier dem Wort seine endgültige Bedeutung gegeben hat. Dazu hat dann vor allem Fichte noch die Beziehung hinzugebracht, in die es von da an zu der deutschen Kultur und zu dem Streben nach politischer Freiheit und Selbständigkeit getreten ist. Indem Fichte dem deutschen Volk den Vorzug zuschrieb, in Sprache und Sitte mehr als andere Völker den Charakter eines Urvolks bewahrt zu haben, brachte er beide Begriffe, Kultur und Nation, in jene enge Verbindung, vermöge deren wir, auch abgesehen von der Haltbarkeit dieser Begründung, heute um so mehr diese Beziehung als eine zutreffende anerkennen, als sie zu einer allgemeingültigen geworden ist. Auf der Kultur eines Volkes, wie sie aus seinen ursprünglichen Anlagen und aus seiner geschicht-

lichen Entwicklung hervorging, ruht seine nationale Eigenart, die zunächst in seiner Gesittung und Verfassung sich spiegelt. In diesem Sinne bildet demnach der Begriff der nationalen Einheit die notwendige Ergänzung zu dem der nationalen Kultur. Ist die Anlage zu dieser in dem übereinstimmenden Volkscharakter und in der gemeinsamen Sprache und Sitte gegeben, so bedarf sie zu ihrer Verwirklichung zugleich der äußeren Mittel, der Gemeinschaft der Interessen und Bestrebungen, die in den die Individuen und Sondergemeinschaften zu einer nationalen Einheit verbindenden Institutionen gegeben sind. So ist es denn eine merkwürdige Fügung der Geschichte, daß gerade diejenige unter den neueren Nationen, von der es lange Zeit zweifelhaft sein konnte, ob sie überhaupt Anspruch auf diesen Namen habe, zugleich die ist, die ihn mehr als andere Völker zu Ehren gebracht hat, indem sie ihn in eben jene enge Beziehung zu Kultur und Geschichte des gesamten Volkstums verlegte, in welcher wir einerseits die Kultur als den geistigen Inhalt der nationalen Eigenart und andererseits die Nation als den einheitlichen Träger der Kultur betrachten. In dieser Wechselbeziehung tritt die Nation der Kultur eines Volkes wie eine Art höherer Stufe der Natur als der ursprünglichen Grundlage alles Daseins gegenüber. Die Nation, in der der einzelne lebt und wirkt, ist die nächste Voraussetzung seines individuellen Daseins. Die Natur ist nur das entferntere Substrat des Lebens, das zumeist erst mittelbar, durch die Wirkungen, die sie auf die allgemeine Entwicklung ausübt, in ihrem Einfluß auf das Individuum zur Geltung kommt.

Demnach gibt es keine Kultur, die nicht den Stempel der Nation an sich trüge, der sie angehört. Die Kultur eines Volkes kann in manchen Eigenschaften der eines andern verwandt, aber sie kann ihr niemals gleich sein, weil sie in jedem einzelnen durch die besonderen Verhältnisse bestimmt ist, die nicht nur den einzelnen Leistungen, sondern vor allem auch der Verbindung dieser ihr eigenartiges Gepräge geben. Das letztere insbesondere, der innere seelische Zusammenhang der Eigenschaften, ist es, der eben das ausmacht, was wir die Eigenart der nationalen Kultur nennen. Aber der verwickelte Zusammenhang, in welchem die Teile dieser nationalen Kultur miteinander stehen, verbietet es auch, diesen Charakter zu beschreiben oder gar durch allgemeine Begriffe zu definieren. Wir können wohl sagen, daß eine bestimmte einzelne Kulturerscheinung, wie z. B. die Reformation

in der spezifisch lutherischen Form, oder sogar eine individuelle Schöpfung, wie der Goethesche Faust, nur auf deutschem Boden möglich waren; aber, um eine solche Behauptung zu erweisen, bleibt uns doch schließlich nichts übrig, als die gesamte Kultur der Zeit uns vor Augen zu führen, innerhalb deren diese Erscheinungen entstanden, und uns der Beziehungen bewußt zu werden, denen sie sich innerhalb der Entwicklung unserer nationalen Kultur überhaupt einordnen. Dies zu tun ist eben die Aufgabe der Geschichte und, insofern diese eine Geistesgeschichte des deutschen Volkes ist, speziell der Kulturgeschichte. Das einzige, was zu den Tatsachen der Geschichte hinzukommen kann, um dem Begriff irgendeiner einzelnen nationalen Kultur einen bestimmteren und dabei in seiner Weise allgemeingültigen Inhalt zu geben, ist die Nachweisung der Beziehungen, in denen die einzelnen geschichtlichen Tatsachen zu einander stehen, und die psychologischen Grundlagen, die ihnen in der Geistesart der Nation zukommen. Darin findet aber wiederum nur die allgemeine Tatsache ihren Ausdruck, daß sich die Begriffe der Kultur und der Nation wechselseitig bestimmen. Was wir unter dem Gesichtspunkt des geistigen Lebens und seiner Erzeugnisse die Kultur eines Volkes nennen, das nennen wir in der Rückbeziehung dieses Lebens und des aus ihm entstandenen Kulturbesitzes die nationale Form der Kultur, und im Hinblick hierauf bezeichnen wir schließlich das Volk selbst, das der Träger dieser Kultur ist, als die Nation.

Die nationale Eigenart kann hiernach auch als die besondere Form betrachtet werden, die der allgemeine Begriff des Typus in der Anwendung auf die Hauptgliederungen der menschlichen Gesellschaft annimmt. Dabei ordnet sich ihm eine Reihe von engeren Begriffen unter, in denen er sich mit andern durch Provinz, Geschlecht, Stand, Beruf und dgl. bestimmten Eigenschaften verbindet. Unter diesen durch die besonderen Lebensverhältnisse bedingten in dem allgemeinen nationalen Typus enthaltenen Sondertypen sind die Stammeseigentümlichkeiten, die innerhalb ausgebreiteter Nationen und die namentlich in den Grenzgebieten derselben die nationalen Eigenschaften zurückdrängen können, die einschneidendsten. Nach ihnen kommen die Geschlechtsunterschiede; diesen endlich folgen die Standes und Berufsunterschiede. Bei allen diesen Verbindungen pflegt aber der nationale Typus die andern, abgesehen von wenigen Fällen stark

ausgebildeter Stammesdifferenzen, in dem Gesamthabitus des einzelnen Menschen zu übertönen. Wo der Sondertypus in stärkerem Maße zur Geltung kommt, da pflegt daher einer dieser Sondertypen vorzugsweise als Repräsentant der Nation angesehen zu werden, und für die Auswahl ist dann durchweg die Sprache entscheidend, indem das die allgemeine Schriftsprache repräsentierende Gebiet als das auch in andern Eigenschaften charakteristische angesehen wird. Doch wechseln hier die Verhältnisse zwischen zwei Gegensätzen. Auf der einen Seite kann, wie in Frankreich, eine einzige Stadt die Repräsentantin der gesamten nationalen Kultur sein, oder diese kann sich über verschiedene Zentren verteilen, wie in Deutschland. Dazu kommt, daß in allen Fällen die Stadt die Führung über jedes in dieser Beziehung einigermaßen selbständige Landgebiet vermöge der natürlichen Bedingungen des intensiveren Verkehrs an sich reißt. Wesentlich anders verhält es sich mit den typischen Unterschieden der Geschlechter. Hier ist jedes Individuum ein Exemplar des sexuellen und des nationalen Typus in dem Sinne, daß der Unterschied der Geschlechter den der Nationen so sehr übertrifft, daß zu einer vollständigen Charakteristik der nationalen Kulturen innerhalb jeder beide Typen, der männliche und der weibliche, in Rechnung zu ziehen sind. Indem nun aber unter allen diesen Gesichtspunkten mit dem wachsenden Inhalt der Kultur immer auch die Unterschiede ihrer individuellen Ausprägung zunehmen, hat dies von selbst dazu geführt, daß man dem allgemeinen Begriff des nationalen Charakters individuelle Beispiele substituiert, die als dessen hervorragende Repräsentanten angesehen werden können. Dabei kommt freilich in Betracht, daß der nationale Charakter der Kultur und demnach auch der Nation selber im Laufe der Zeiten nicht der gleiche bleibt, sondern teils von der Kultur der Zeit teils von allen jenen typischen Einflüssen bestimmt ist, die zusammen mit der nationalen Grundlage die Eigenart des Einzelmenschen konstituieren. In diesem Sinne würde man vielleicht Luther als den typischen Deutschen des 16., Goethe als den des 19. Jahrhunderts bezeichnen können. Doch findet hier der Versuch, den nationalen Typus an der individuellen Persönlichkeit zu veranschaulichen, seine unvermeidliche Grenze an der natürlichen Beschränktheit der individuellen Anlagen, die seit alter Zeit den Anlaß geboten hat, durch eine Mehrheit nationaler Typen diesem Mangel abzuhelpen. Dies führt dann

wieder zu der unpersönlichen Betrachtung zurück, die ein Maß für die Kultur einer Zeit an den Leistungen ihrer hervorragendsten Träger zu gewinnen sucht. So begegnen sich hier, wie anderwärts, ein individualisierendes und ein generalisierendes Verfahren. Beide wirken dahin zusammen, daß unter den besonderen Faktoren der Kultur die geistigen Berufe und die Schöpfungen der Kunst und Wissenschaft die erste Stelle einnehmen. Dies geschieht aber nicht bloß deshalb, weil sie an sich die vorzüglicheren sind, sondern vor allem, weil sowohl in der persönlichen Eigenart der einzelnen Menschen wie in der objektiven Natur der Geisteserzeugnisse der nationale Charakter auf den Gebieten der sogenannten freien Berufe und innerhalb der von materiellen Bedingungen relativ unabhängigeren Leistungen am schärfsten sich ausprägt. Je mehr die technische Übung und Gewöhnung auf die menschliche Arbeit von Einfluß sind, um so leichter gewinnt dagegen der Berufstypus das Übergewicht über die allgemeinere nationale Eigenart, während im Gegensatz dazu wiederum die scharfe Ausbildung des individuellen und des nationalen Charakters am leichtesten sich verbinden.

Diese Verhältnisse bringen es mit sich, daß, ähnlich wie die Kultur zur Nation, so die Zivilisation zur Humanität in nächster Beziehung steht. Die nationale Kultur hat im allgemeinen die Tendenz, sich abzuschließen. Die Sprache bildet hier nicht nur das nächste äußere Merkmal für die Scheidung der Nationen, sondern auch ein äußeres Schutzmittel gegen die Vermischung ihrer Kulturen. Je eigenartiger die Kultur einer Nation ist, um so mehr widerstrebt sie einer Beeinflussung durch andere Kulturen. Die Wahrung der Eigenart vornehmlich in Sprache und Sitte gilt uns daher ebenso als ein Maß für die Selbständigkeit einer Nation, wie wir die Höhe ihrer Kultur nach dem Wert ihrer Leistungen schätzen, und dieser Wert selbst ist wieder von der Eigenart dieser Leistungen, nicht umgekehrt von der Gleichartigkeit mit denjenigen anderer Völker abhängig, während die Kultur eines Volkes für die eines andern durch die Ergänzung, die sie zu der eigenen bietet, im allgemeinen ihren Hauptwert gewinnt. Ganz entgegengesetzt verhält sich die Zivilisation. Diese strebt nach Verbreitung der eigenen Kulturgüter über andere Nationen. Sie tut dies nur zu oft auch da, wo es zweifelhaft ist, ob diese Aufnahme fremder Kulturgüter für jene vorteilhaft oder überhaupt möglich ist. Andererseits ist es aber gewiß, daß

die Förderung der Kultur diesem der Zivilisation innewohnenden Streben nach Ausbreitung besonders auf ihren früheren Stufen die mächtigsten Anregungen verdankt. Hier ist eben die Zivilisierung die Vorbedingung der Kultivierung. Gerade der äußerlichere Kontakt und die an das staatliche Leben gebundene Wirkung macht die Zivilisation zu einem zunächst nur oberflächlichen, dafür aber sehr viel leichter zugänglichen Mittel der Kultur, als es die selbständige Entstehung derselben sein könnte. - In diesen ursprünglichsten Wechselwirkungen von Kultur und Zivilisation kommt so die ergänzende Bedeutung beider zu einander am vollkommensten zum Ausdruck. Zugleich liegt jedoch in diesem Verhältnis eingeschlossen, daß zwar die Kultur sich mit der Zivilisation und insbesondere mit den durch diese bedingten Wechselwirkungen der Nationen im allgemeinen bei jeder Kulturentwicklung verbindet, daß aber im Hinblick auf die ursprüngliche Bedeutung beider Begriffe keiner von ihnen den andern ersetzen kann. Die aus der Zivilisation entsprungene Kultur bleibt, insofern sie aus den zivilisatorischen Einflüssen anderer Nationen hervorgegangen ist, eine abhängige, und sie entbehrt damit des besonderen Wertes, den in dem Konzert der Völker die Eigenart der nationalen Kultur besitzt. Eben darum scheiden sich der Regel nach frühere und spätere Stadien der Kultur in dem Sinne, daß die einzelne nationale Kultur im Laufe ihrer Entwicklung ihre Eigenart auszubilden pflegt, worauf sie dann ihrerseits wieder zivilisatorisch auf andere, relativ rückständigere Kulturen einwirken kann.

d. Die Humanität.

Dies ist nun zugleich der Punkt, bei welchem die Zivilisation mit einem weiteren Begriff dieser Reihe sich berührt: mit dem der Humanität. Denn dieser Zusammenhang tritt vorzugsweise da zutage, wo das in der Kultur überlegene Volk auf andere zurückgebliebene derart einwirkt, daß es diese der eigenen Kultur annähert. In diesem Sinne liegt in der Tendenz zur Zivilisierung zurückgebliebener Völker selbst schon die zur Humanisierung, wogegen die Kultivierung vielmehr auf die weitere Ausbildung der eigenen Kultur und damit auf die fortschreitende Beherrschung der Natur gerichtet ist. Von hier aus begleitet dieser Unterschied zwischen Kultur und Zivilisation die gesamte Kulturentwicklung: Wie die Kultur in ihrer Ausbildung nationaler

Eigenarten zur Differenzierung führt, so trägt die Zivilisation in der ihr von Anfang an immanenten Anlage zur Ausbreitung der eigenen Kultur auf fremden Boden die Tendenz zur Uniformierung in sich, und sie beeinträchtigt dadurch die Entwicklung der selbständigen Kultur. Eine Ausgleichung dieses Widerstreits pflegt jedoch darin zu liegen, daß jede Kultur in dem Maße, als sie in das Stadium der selbsttätigen Entwicklung eingetreten ist, fremdartige Bestandteile zurückweist und endgültig sich nur dasjenige aneignet, wozu sie durch eigene Anlagen bereits vorbereitet ist. Diesem Verhältnis entspricht es, daß schon in der Sprache der Begriff der Humanität einen von den andern Kulturbegriffen charakteristisch verschiedenen Weg zurückgelegt hat. Die Kultur sowohl wie die Zivilisation bezeichnen beim Abschluß ihrer Bedeutungsentwicklung Zustandsbegriffe, die unmittelbar die Nation oder das Volk, das wir uns als den Träger einer nationalen Kultur denken, zu ihrer Grundlage haben; sie bezeichnen niemals eine Eigenschaft, die etwa auch einem Individuum zukommen könnte. Hier ist es nun charakteristisch, daß in dieser Beziehung die Begriffe Kultur, Zivilisation und Humanität eine Reihe bilden, in welcher jedes Glied noch die Spuren seines Ausgangspunktes bewahrt hat, der ihm seine besondere Färbung gibt, daß aber die Kultur sich von diesem am weitesten entfernt hat, die Humanität ihm am nächsten geblieben ist, während die Zivilisation eine mittlere Stellung einnimmt. In der Tat ist diese erst in einem verhältnismäßig späten Stadium ihrer Bedeutungsentwicklung zu einem der Kultur analogen und bei vielen modernen Völkern darum scheinbar synonymen Begriff geworden. Immerhin hat sie dabei, ähnlich wie später die Humanität, den Umweg über den attributiven Begriff genommen: so ist unter den Einwirkungen des bürgerlichen Lebens in Rom aus dem *civis* die Bezeichnung des *civilis* als eines den Regeln bürgerlichen Verkehrs folgenden Menschen und dann erst in späterer, moderner Zeit die auf die Gesamtheit der Bürgerschaft und endlich des Volkes übertragene Zivilisation hervorgegangen. Ähnlich ist der *humanus* ursprünglich ein rein attributiver Begriff für ein des Menschen würdiges Benehmen und für eine entsprechende Gesinnung gegen andere. Aber hier hat es nicht, wie bei der Ableitung der *civilisatio* aus dem verbalen *civilisare* und schließlich dem *civis*, vieler Jahrhunderte bedurft, um zu unserem heutigen Begriff der Zivilisation zu gelangen, sondern schon der Römer

bildete unmittelbar aus dem *humanus* die *humanitas*, um dann diesen zunächst auf eine einzelne Persönlichkeit bezogenen Begriff zu verallgemeinern. Noch später hat sich ein weiterer Übergang angeschlossen, der übrigens außerhalb der romanischen Sprachen wenig eingedrungen ist, nämlich der Übergang von der Eigenschaft der „Menschlichkeit“ in den Kollektivbegriff der „Menschheit“. Dem lateinischen Sprachgebrauch widerstrebte offenbar dieser Übergang von der subjektiven Eigenschaft zum objektiven Allgemeinbegriff: der Römer zog daher die zusammengesetzte Bildung „*genus humanum*“ vor, und Ausdrücke wie *genre humain*, *Menschengeschlecht*, *mankind* machen noch in den modernen Sprachen dem einfachen Wort *Menschheit* den Rang streitig; nur das Deutsche besitzt in dem Wortpaar *Menschlichkeit* und *Menschheit* einfache Varianten für diese nach ihrem Inhalt seit römischer Zeit im wesentlichen unverändert gebliebenen Begriffe. Daran ist freilich schon in Rom so wenig wie bei den andern Kulturvölkern die Philosophie unbeteiligt gewesen. Besonders scheint es Cicero zu sein, der, wie er überhaupt wesentlich mitgeholfen hat, die stoische Moral auf römischen Boden zu verpflanzen, so auch diesem echt stoischen Gedanken der sittlichen Gleichheit ohne Rücksicht auf Abstammung und nationale Kultur in dem Wort *humanitas* Ausdruck gegeben hat. Gerade dieser Zusammenhang mit einer Philosophie, die mehr als jede andere vorherige und nachherige ihren Standpunkt jenseits der nationalen Kultur nahm, um ihn in den idealen Typus des Menschen als solchen zu verlegen, bildet aber zugleich einen deutlichen Hinweis auf die Beziehungen zwischen Zivilisation und Humanität, vermöge deren schon im Altertum die spätere Zeit dem alten Gegensatz zwischen dem Griechen und dem Barbaren den Gedanken der menschlichen Gleichheit gegenüberstellte. In ähnlichem Sinne haben sich dann in der neueren Zeit, wo immer dieser Gedanke teils nach dem Vorbild der alten Stoa teils unter christlichem Einfluß wieder lebendig wurde, beide Begriffe der Humanität, der subjektive der menschlichen Gesinnung und der objektive der Menschheit als eines die Gesamtheit der Menschen einschließenden Kollektivbegriffs verbunden, um auf solche Weise zugleich den Zivilisationsgedanken in sich zu schließen. Darum bildet es nun aber auch einen wesentlichen Unterschied des modernen Zivilisationsbegriffs gegenüber dem allgemeinen Kulturbegriff, an dessen Stelle er vielfach in den modernen Sprachen getreten ist, daß er

einen Zug zu dem universellen der Humanität in sich aufgenommen hat, bei dem nicht selten beide nur als verschiedene Seiten des gleichen Begriffs erscheinen: die Zivilisation als die äußere Seite der Kultur, die Humanität als die innere oder als die Gesinnung, die eine unmittelbare Wirkung der Zivilisation im Verkehr der Menschen und Völker untereinander ist.

e. Rückblick auf die Bedeutungsentwicklung der Kulturbegriffe.

In der Auffassung der Bedeutungsentwicklung der Kulturbegriffe stehen sich zwei Anschauungen gegenüber, von denen die eine auf die Bedeutungen zurückgeht, die die sprachlichen Ausdrücke ursprünglich besaßen, die andere auf die letzten Produkte des Begriffswandels, die aus dieser Entwicklung hervorgingen. Aber jede dieser Auffassungen ist einseitig und läßt daher den Wert der sprachlichen Ausdrucksformen nicht zu seinem Rechte kommen. Da vielmehr diese Ausdrucksformen nicht die Begriffe selbst sind, sondern überall nur Symbole, die auf sie hinweisen, so bedarf es immer erst der Rücksicht auf die allgemeinen Kulturbedingungen, unter denen die Bezeichnungen der Sprache entstanden sind, um ihre Bedeutung zu würdigen. Dazu gehört aber vor allem, daß man nicht willkürlich ein einzelnes Stadium einer solchen Begriffsentwicklung herausnimmt, sondern diese in ihrem ganzen Verlauf und in ihm wieder vorzugsweise die beiden Punkte beachtet, die den Anfang und das Ende einer derartigen Entwicklungsreihe bilden. In diesem Sinne kann daher der sprachliche Ausdruck immer erst über den zugehörigen Begriff Rechenschaft geben, wenn wir ihn nicht in einem einzelnen Moment, sondern in seiner ganzen Entwicklung ins Auge fassen. Ist es doch überall erst diese Entwicklung, die den Begriff geschaffen hat, indem in ihr die Motive zur Geltung kommen, die auf seine Bildung eingewirkt haben und daher erst in ihrer Totalität den Begriff nach seinem genetischen Wert bestimmen. Darum eben sind die Bezeichnungen der Sprache nicht willkürliche Erfindungen, bei denen ein Wort beliebig und ohne Veränderungen des Sinnes in das einer andern Sprache übersetzt werden kann, sondern jedes Glied eines solchen vermeintlich synonymen Wortpaares repräsentiert den Begriff unter einem andern Gesichtspunkte, unter dem er selbst ein anderer geworden ist. Um den Sinn dieser Veränderung richtig zu würdigen, ge-

nügt es aber nicht, die Wortbedeutungen in irgendeinem einzelnen Moment fixiert zu denken, sondern es bedarf einer Vergegenwärtigung ihrer ganzen Entwicklung, und bei dieser fallen wieder vor allem der Ausgangs- und der Endpunkt ins Gewicht: jener, weil er vornehmlich den allgemeinen Standpunkt kennzeichnet, unter den die Erscheinungen fallen, die dem Begriffsgebiet überhaupt angehören, der zweite, weil er die Veränderungen, darunter auch die durch die Einwirkung verwandter Begriffe und synonymen Ausdrücke bewirkten andeutet, die im Verlauf der Begriffsgeschichte eingetreten sind. Da bei allem dem die Wörter nur erste Orientierungen bieten, die auf ihre begriffliche Bedeutung hinweisen, so bedürfen sie aber stets einer Ergänzung durch die im Hintergrund stehende Begriffsgeschichte, deren Ausdruck uns in der Bedeutungsgeschichte der Wörter entgegentritt. Denn, mag auch der aus einer solchen Bedeutungsentwicklung hervorgegangene Begriff noch so sehr durch außerhalb liegende Momente beeinflusst sein, der Wert der sprachgeschichtlichen Vorbetrachtung besteht immerhin darin, daß sie auf die Gesamtheit der psychischen Motive hinweist, aus denen die Begriffe entstanden sind und auf Grund deren sie dann weiterhin ihre endgültige Konstitution gefunden haben. Das kann aber natürlich nicht ein einzelner, aus der Reihe herausgegriffener Begriff leisten, der erste so wenig wie der letzte, sondern es bedarf dazu des Rückblicks auf die ganze Bedeutungsentwicklung, von der wir allein erwarten dürfen, daß sie ein abgekürztes und eben darum ein vorläufiges Bild der Ideenentwicklung sei, die uns in den Tatsachen selbst entgegentritt. Was der Blick auf die Begriffsgeschichte in allgemeinen Umrissen und was uns die Bedeutungsgeschichte der Wörter als den Niederschlag des volksmäßigen Denkens über die Grundlagen der menschlichen Kultur bietet, das bedarf zur näheren Bestätigung der einzelnen in Sitte und Lebensanschauungen zutage tretenden konkreten Inhalte. In diesem Sinne einer inneren Beziehung zwischen Wort und Sache, wie er uns überall in den vorangegangenen Kapiteln bereits begegnet ist, bildet daher vor allem hier, wo es sich um den, die Gesamtheit der ethischen Begriffe zusammenfassenden der Kultur handelt, das Wort nach seiner Entstehung und Bedeutungsentwicklung betrachtet, ebenso einen Wegweiser zu der in ihm zusammengefaßten Wirklichkeit, wie diese umgekehrt einen näheren Kommentar für die in der Sprache niedergelegten Kulturbegriffe.

Gehen wir von diesem Gesichtspunkt der wechselseitigen Zusammengehörigkeit der Kulturbegriffe und der in der Sitte und den sittlichen Anschauungen sich ausprägenden Tatsachen je nach ihren verschiedenen Stufen und Richtungen aus, so ist die früheste, äußerlich unscheinbarste, innerlich aber um so tiefer greifende Begriffsscheidung, die uns hier entgegentritt, die in der Spaltung der Wörter Kultus und Kultur ausgedrückte. Dieser Vorgang hat zwei Seiten. Einmal scheidet er den Götterkult als eine besondere und bevorzugte Pflicht von andern Formen der Fürsorge für die Bedürfnisse des Lebens, unter denen von da an der Kult in erster Linie steht; sodann ist er das Symptom erhöhter Wichtigkeit der Ackerpflege und damit parallelgehend der Verweltlichung des Ackerbaus, der ursprünglich deshalb allen andern der Fürsorge für das eigene Leben gewidmeten Handlungen voransteht, weil er äußerlich der dringendsten Not steuert, innerlich aber zu den höchsten Pflichten gegen die Götter gezählt wird. In den großen Kulturgebieten der Alten wie der Neuen Welt bezeichnen die Saat- und Erntefeste die Höhepunkte des Kultus der Götter. Die gleiche enge Verbindung, die in der ursprünglichen Sitte zwischen beiden Gebieten besteht, spricht sich nun einfacher, aber in nicht geringerer Stärke in der ursprünglichen Einheit der Begriffe des Götterkultus und der Bodenkultur aus, und so verrät sich denn auch offenbar in der späteren Sonderung der Wörter die Lösung beider voneinander. Sie zeigt, daß die Ackerfeste, die vornehmlich der Verehrung der Götter gewidmet waren, von andern religiösen Motiven zunächst teilweise, dann ganz zurückgedrängt wurden, und daß sie in gleichem Maße allmählich zu weltlichen Festen geworden und endlich bis auf bedeutungslose Reste in die alltägliche Fürsorge für die Ackerkultur übergegangen sind.

Wesentlich anders verhält es sich mit den psychologischen Bedingungen, die in viel späterer Zeit zum Begriff der Zivilisation geführt haben. Für ihn ist es vor allem bezeichnend, daß er von Anfang an auf dem Boden einer von religiösen Motiven losgelösten Betrachtung steht, bei der das bürgerliche Leben mit seinen Rechten und Pflichten das Maß für die Höhe der erreichten Kultur abgibt, worauf dann erst sekundär die sonstige, dabei aber vor allem die äußere Kultur mit in die Beurteilung eingeht. So ist hier der politische Gesichtspunkt nicht der einzige, aber der entscheidende. Wie dereinst die religiöse Heiligung durch die Vegetationsfeste, so ist es nun das bürgerliche Leben mit den

Beziehungen, in die es den einzelnen zu seiner Umgebung bringt, das als die Folge und zugleich als das entscheidende Merkmal der Kultur gilt. Wohl hat es auch bei den Völkern, bei denen dieser politische Maßstab bestimmend geworden ist, dereinst an Beziehungen zwischen den wichtigsten Akten des bürgerlichen Lebens und dem Götterkultus nicht gefehlt. Aber teils gehören diese einer vergangenen Zeit an, die jenseits der Sphäre des Denkens liegt, in der jene politische Schätzung eingetreten ist, teils handelt es sich dabei überhaupt um jüngere Kulturen, in die die alten mit feierlichen Kultakten verbundenen Volksgesetze nicht mehr herabreichen. Dem entspricht schon äußerlich die Tatsache, daß der Begriff der Zivilisation das Produkt einer neuen Zeit ist. Findet doch in ihm das mit der Renaissance in die Kultur eingetretene Selbstbewußtsein des modernen Menschen seinen kräftigsten Ausdruck. Eben darum steht er aber nicht am Anfang, sondern am Ende dieser Periode. Er gehört jener Epoche einer ganz und gar verweltlichten Philosophie an, die eben in dieser Betonung des politischen Lebens als der Hauptquelle aller menschlichen Kultur zugleich der kirchlichen Autorität die Suprematie des absoluten Staates gegenüberstellt, die man sich in ihrer Verbindung mit dem Individualismus des Zeitalters zuerst in der absoluten Monarchie verwirklicht denkt, um sie dann in ihrer zweiten Phase zu der Idee der absoluten Volksherrschaft weiterzubilden, die als der übereinstimmende Wille aller Staatsbürger zugleich den gesamten Inhalt der äußeren Kultur als das Erzeugnis dieses Willens betrachtet. Indem in diesem Gegensatz von Zivilisation und Kultur jene als ein auf dem Wege der politischen Entwicklung im allgemeinen Bewußtsein entstandenes Erzeugnis erscheint, wandelt sich dabei der ursprünglich stetige Entwicklungsprozeß der Kultur in ein plötzliches Ereignis oder, insofern dieses das Produkt des philosophischen Nachdenkens ist, in eine Art Erfindung um, die eben als Zivilisation die größte, alle andern in sich schließende Erkenntnis sein soll, die die neue Zeit gebracht habe, weil in ihr der Mensch ganz auf sich selbst gestellt sei. Darum besitzt die Zivilisation jene vorbildliche Bedeutung, vermöge deren sie eine Uniformität in sich schließt, in der sie, als allgemein menschliche Forderung betrachtet, trotz ihrem Anspruch, ein Ersatz für die einst dem Kultus entstammende Mannigfaltigkeit der Kultur zu sein, zu dieser in einen Gegensatz tritt, indem sie mehr und mehr in dem alten Kulturbegriff, nur

mit besonderer Betonung seiner staatlichen Grundlage, ihre Ergänzung sucht.

Hier entstammt nun aber der moderne Begriff der Zivilisation noch einer andern Quelle, zu der sie selbst im Hinblick auf diese Forderung der Gleichartigkeit eigentlich nur einen speziellen Fall bildet, und deren Ursprung in eine Zeit zurückreicht, die mit den Anfängen des Kulturbegriffs zusammenfällt. Indem nämlich mit dem Begriff der Kultur von frühe an der einer Mannigfaltigkeit nationaler Kulturen verbunden wird, regt dieser Gedanke außerdem den andern an, daß in diesem Mannigfaltigen oder mindestens neben ihm zugleich ein Gemeinsames, rein Menschliches als die letzte, unbedingt allgemeingültige Grundlage aller Kultur anzusehen sei. Dies nannte man das Menschliche schlechthin oder, als Eigenschaft oder Summe von Eigenschaften gedacht, die „Humanität“. So ist der Begriff der Humanität nicht nur älter als der der Zivilisation, er tritt auch als der Ausgangspunkt zur Bildung des letzteren zum ersten Mal in die Geschichte ein. Denn von ihm aus erstreckt sich gerade da eine deutlich bemerkbare Nachwirkung in den Kulturbegriff hinüber, wo dieser durch den Zivilisationsbegriff verdrängt wird; oder, wie man dieses Verhältnis auch wohl ausdrücken kann, Kultur und Humanität sind schließlich Derivate der Begriffe Kultus und Kultur, von denen der letztere in dem Streben, einen Allgemeinbegriff zu erzeugen, der die Mannigfaltigkeit der besonderen Kulturen in eine Einheit zusammenzufassen sucht, zunächst an Stelle dieser Einheit den Begriff der Menschheit oder Menschlichkeit geschaffen hat, um sich von ihm aus in den neuen Begriff der Zivilisation fortzusetzen, der überdies seinen selbständigen Ausgangspunkt in der Unterordnung der Kultur überhaupt unter die bürgerliche Ordnung findet.

Überblicken wir den ganzen Verlauf dieser mit der Renaissance einsetzenden und in dem Rückgang auf den ursprünglichen Kulturgedanken endigenden Entwicklung, so ist es ersichtlich, daß dieser durchaus jener psychologischen Gesetzmäßigkeit parallel geht, nach der in der gleichen Zeit die Gegensätze individualistischer und kollektivistischer Denkweise einander ablösen, um schließlich in einen Kampf miteinander zu treten, in welchem sie sich zu der Forderung einer höheren Einheit beider verbinden. Vor allem sind es in dieser großen Gedankenbewegung der Staat und das Recht, diese beiden zusammenhängenden Gebiete des äußeren Lebens gewesen, die hier der Gesamt-

auffassung der Kultur als maßgebend vorausgingen. Die Herrschaft eines einseitigen Kollektivismus, wie er zum ersten Mal in jener vorhistorischen Zeit, in die der Doppelbegriff des Kultus und der Kultur zurückreicht, hervorgetreten war und dann im Mittelalter in der Herrschaft des transzendenten Kollektivismus der Kirche die Idee einer in der Religion verwirklichten, das gesamte Leben umfassenden Kultur ausgeprägt hatte, konnte nur gebrochen werden, indem sich ihr zunächst ebenso einseitig der vom Gedanken des Eigenwerts der individuellen Persönlichkeit getragene Begriff eines rein auf diesen Eigenwert gestützten und ihm die Gemeinschaft unterordnenden Individualismus gegenüberstellte. Dieser Gedanke fand nach dem Prinzip, daß in der Welt der Ideenentwicklungen die äußersten Gegensätze vermöge ihres Widerstreits einander abzulösen pflegen, in dem für den Geist der Renaissance kennzeichnenden modernen Absolutismus des monarchischen Staats seinen Ausdruck, um sich dann in der Form der absoluten Demokratie als eine konsequente Durchführung in dem Übergang des absoluten Herrschaftsgedankens auf die Gesamtheit der Staatsbürger zu wiederholen. Sichtlich geht aber diese Bewegung in rückwärtsgekehrter Wiederholung des gleichen Prinzips der Gegensätze ihrem Abschluß in den Kämpfen entgegen, in die in unserer Zeit beide Denkweisen durch den Widerspruch getreten sind, der in den praktischen Anforderungen des materiellen und des geistigen Lebens und in den theoretischen Anschauungen über die gleichen Gebiete zum Ausdruck kommt. Dieser letztere Widerstreit ist uns vor allem in der Betrachtung der Tatsachen der Rechtsordnung und der in der Rechtswissenschaft noch immer vorherrschenden Deutung dieser Tatsachen begegnet¹⁾. Hier tritt uns der Charakter der gegenwärtigen Übergangsphase und der Grund zugleich dieses Widerstreits klar vor Augen. Als die kollektivistischen Rechtsordnungen der Völker zuerst in ihren ursprünglichen Formen und dann in ihren Wiederholungen innerhalb der späteren mittelalterlichen Gemeinwesen ihrem Verfall entgegengingen, so daß sie aus sich selbst die leitenden Ideen nicht mehr zu schöpfen vermochten, die sie auf eine ihnen adäquate neue Grundlage stellen konnten, da war es das römische Recht, das durch die Überlegenheit seiner logischen Ausbildung und die mit ihr verbundene einseitig rationalistische über alle Gebiete des Lebens

¹⁾ Vgl. Bd. 9, S. 454 ff. und Vorwort.

sich ausbreitende Philosophie, die Gedanken beherrschte. Sie waren es, die das lebendige Recht und mit ihm die Lehren von Recht, Staat und Gesellschaft in ein System individueller Antriebe nach dem Prinzip der Ausgleicheung der Interessen zum Nutzen der einzelnen umwandelten und so schließlich die Kultur überhaupt samt ihrer spätgeborenen Tochter, der Zivilisation, zu einem gleichartigen Ganzen vereinigten. Dem mußten schließlich auch diejenigen Gebiete der geistigen Kultur sich unterordnen, wie die der Religion, der Philosophie und der Kunst, die in der Blütezeit dieses egoistischen Utilitarismus und Egoismus nur noch auf dem Umweg über die das Leben fördernde Verschönerung des Daseins ihren Eingang fanden, nach dem Beispiel des Klassikers dieser Denkweise, Francis Bacon. Daß diese Denkweise ein Resultat intellektualistischer Umdeutung ist, die vor allem in der neueren Kulturentwicklung nicht nur mit den Tatsachen in Widerstreit gerät, sondern auch mit der praktischen Schätzung, die ihnen das wirkliche Leben zuteil werden läßt, dies nachzuweisen wird die Hauptaufgabe einer allgemeinen Psychologie der Kultur und damit eine abschließende Aufgabe der Völkerpsychologie sein, die, nachdem in den vorangegangenen Kapiteln die einzelnen Kulturgebiete einer besonderen Betrachtung unterzogen worden sind, nunmehr ihre Wechselbeziehungen und die aus diesen hervorgehenden Prinzipien zu untersuchen hat. Als nächste, einleitende Aufgabe ergibt sich aber hier ein kurzer Überblick über die allgemeine Entwicklung der menschlichen Kultur überhaupt.

2. Die Stufen der Kultur.

a. Kulturstufen und Wirtschaftsformen.

Kaum gibt es ein Gebiet geschichtlicher Entwicklung, das bis in die neueste Zeit so sehr unter dem Einfluß einseitiger, wenn nicht dem Gegenstand selbst fremder Gesichtspunkte zu leiden gehabt hätte, wie die Geschichte der Kultur. Besonders pflegt sich bei ihr das alte Erbübel philosophischer Geschichtskonstruktion geltend zu machen, daß man, statt den verschiedenen Quellen des geschichtlichen Lebens nachzugehen, womöglich aus einer einzigen alle andern abzuleiten bemüht ist. Für die allgemeine Kulturgeschichte lag diese Gefahr um so näher, als ihre Probleme zunächst aus denen der Wirtschaftsgeschichte

erwachsen sind. Nachdem die Nationalökonomie die Auffassung zur Geltung gebracht hatte, daß das wirtschaftliche Leben einer Entwicklung unterworfen sei, die im allgemeinen von dem Prinzip der Bedürfnisbefriedigung beherrscht werde, lag es nahe, dieses Prinzip auf die Kultur überhaupt wenigstens in dem Sinne zu übertragen, daß man in den aufeinanderfolgenden Wirtschaftsstufen zugleich die wesentlichen Kulturstufen erblickte, um dann die außerhalb dieses engeren Umkreises liegenden Kulturmotive mehr als nebensächliche Ergänzungen zu behandeln. Nun ist aber auch der Begriff der Wirtschaft kein eindeutig bestimmbarer. Vielmehr hat sich schon die Nationalökonomie in ihren Versuchen, diesen Begriff festzustellen und zu einer Einteilung der Wirtschaftsstufen zu verwerten, verschiedener Grundbegriffe bedient, in denen sich die jeweils vorherrschenden ökonomischen Theorien spiegeln. Insbesondere lassen sich hier drei Gesichtspunkte unterscheiden, die für die Theorie der Kulturstufen maßgebend geworden sind. Der erste geht von der ursprünglichsten Form des Begriffs der Bedürfnisbefriedigung aus: von den Nahrungsquellen, die dem Menschen zur Fristung seines Lebens dienen. Indem diese, wie man annimmt, für sein ganzes Leben vor andern bestimmend sind, setzt man die im Laufe der Entwicklung der Kultur eingetretenen Unterschiede in den Formen der Fristung des Lebens als die Hauptstufen dieser Entwicklung voraus. Es ist die Unterscheidung einer Jäger-, Hirten- und Ackerbaukultur, die aus diesen frühesten wirtschaftlichen Überlegungen hervorgegangen ist, gerade aber in der Unterscheidung der Kulturstufen ihre Geltung als ökonomische Theorie lange überdauert hat.

In zweiter Linie war es der Begriff des wirtschaftlichen Verkehrs, der unter dem Einfluß der englischen Nationalökonomie als das entscheidende Moment für die Folge der Wirtschaftsstufen und demnach auch der Kulturstufen zur Herrschaft gelangte. Während die Theorie der Ernährungsformen den einzelnen Menschen auf sich selbst gestellt und demnach die Kultur als eine über alle Individuen gleichmäßig verbreitete Tätigkeit betrachtet hatte, verlegte diese Verkehrstheorie den Schwerpunkt der Entwicklung in die allmähliche Differenzierung der wirtschaftlichen Eigenschaften. So gelangte auch sie zur Unterscheidung von drei Kulturstufen, die aber von den vorigen völlig verschieden waren und bei denen man überhaupt von den konkreten Mitteln der Bedürfnisbefriedigung abstrahierte. An die Stelle der

unmittelbaren Aneignung der Lebensmittel trat hier die durch den Tausch verschiedener Gegenstände bewirkte. Auf diese Weise war aber die Verkehrstheorie mit dem Begriff der wirtschaftlichen Arbeitsteilung und weiterhin mit dem der wirtschaftlichen Produktion und Konsumtion in Beziehung gesetzt. Daraus ergaben sich wiederum drei Verkehrsstufen als typische Formen der Kultur: erstens der unmittelbare Tauschverkehr, bei dem jeder Tauschende Produzent und Konsument zugleich, das Objekt, das er zu dem Grundstock der wirtschaftlichen Güter durch eigne Arbeit beiträgt, aber für jeden ein verschiedenes ist; zweitens der mittelbare Tauschverkehr, bei welchem eine dritte Person, die des Händlers, zwischen den Produzenten und Konsumenten sich einschleibt, wobei aber zunächst noch dieser Beruf je nach der Ware, die der Bedürfnisbefriedigung dient, differenziert ist; endlich drittens der allgemeine Güterverkehr, bei welchem an die Stelle des Händlers der Kaufmann tritt, indem der Handelsbetrieb auf jedes beliebige irgendwie der Bedürfnisbefriedigung dienende Objekt sich ausdehnt. Demnach repräsentieren diese drei Stufen die allgemeinen Entwicklungsstufen des Handels, der hier in den Mittelpunkt der gesamten wirtschaftlichen Tätigkeit und mit ihr der Kultur gerückt wird. Eine Spielart dieser aus dem ökonomischen Merkantilismus erwachsenen Theorie ist diejenige Einteilung der Wirtschaftsstufen, welche an der Stelle der Formen des Verkehrs die aus ihnen entstandene Stufenfolge der allgemeinen Verkehrsmittel einführt. So entsteht die in den gegenwärtig verbreiteten Wirtschaftstheorien am häufigsten vorkommende Einteilung in Naturalwirtschaft, Geldwirtschaft und Kreditwirtschaft. Dabei bildet das Geld in seinen aus dem natürlichen Handelsbedürfnis entstandenen Formen den einer mittleren Stufe der Kultur entsprechenden Hauptbegriff, dem der einfache Tausch der Wirtschaftsgüter selbst mehr als eine logisch zu fordernde Vorstufe denn als ein wirklicher Zustand und der mehr und mehr das Geld wiederum ersetzende, durch besondere Wertzeichen vermittelte Kredit als eine letzte Weiterbildung gegenübertritt.

Ein dritter Gesichtspunkt für die Folge der Wirtschafts- und Kulturstufen ist endlich dem Umfang der sozialen Gliederungen entnommen worden, innerhalb deren die Befriedigung der wirtschaftlichen Bedürfnisse stattfindet. Für ihn sind demnach die Formen des gemeinsamen

Lebens maßgebend, und, insofern diese Formen tatsächlich überall zugleich auf die jenseits des Wirtschaftslebens liegenden Kulturgebiete übergreifen, führt diese Theorie bereits über den engeren Umkreis der reinen, auf dem Prinzip der Bedürfnisbefriedigung beruhenden Wirtschaftsstufen hinaus. Hier ergeben sich die drei von Karl Bücher in seiner ökonomischen Wirtschaftstheorie unterschiedenen Entwicklungsstufen der geschlossenen Hauswirtschaft, die dem Begriff der Familie in den beiden Formen der Einzel- und der Gesamtfamilie parallelgeht, der Gemeinde- oder, wie sie nach ihrer wichtigeren Form genannt wird, der Stadtwirtschaft und der Volkswirtschaft¹⁾. Tatsächlich geht diese Unterscheidung nach dem Umfang des Verkehrs der vorigen im wesentlichen parallel. Auch bleibt in beiden die Unterordnung unter den Begriff der Kulturstufen eine mehr beiläufige als grundsätzliche, indem man meist dahingestellt läßt, inwiefern sich auf dem Boden dieser in den Vordergrund gerückten Formen des wirtschaftlichen Verkehrs weitere Folgerungen ergeben, die dann erst den vollen Begriff der Kultur eines Zeitalters konstituieren. Insofern man sich bei diesen Theorien grundsätzlich auf rein wirtschaftliche Motive beschränkt, wird dabei endlich die Frage nach der ursprünglichsten, dem wirtschaftlichen Leben überhaupt vorausgehenden Kultur nicht beantwortet, da sie sich auf einen Zustand beziehen, der der Ausbildung wirtschaftlicher Eigenschaften überhaupt vorausgeht. Damit bleiben alle diese Theorien im Grunde auf dem Boden der rein wirtschaftlichen Entwicklung stehen, und sie verzichten selbst auf den Charakter eigentlicher Kulturtheorien.

Gerade in dieser Beziehung ist nun unverkennbar die erste und älteste Einteilung der Kulturstufen nicht nur von Anfang an auf dieses umfassendere Ziel ausgegangen, sondern sie hat infolgedessen auch noch in der Gegenwart durch ihre größere Allgemeinheit einen gewissen Vorrang vor den spezifischen Wirtschaftstheorien bewahrt. Wohl ist auch die Tätigkeit des Jägers, des Hirten, des Ackerbauers an wirtschaftliche Bedingungen gebunden; aber jede dieser Tätigkeiten repräsentiert doch zugleich eine eigenartige Lebensform, sie drückt den physischen und besonders den psychischen Eigenschaften des Menschen, den Formen des Verkehrs, der Sitte, der gesellschaftlichen Ordnung jedesmal ein besonderes Gepräge auf. Unter dem Jäger, dem Hirten,

¹⁾ Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, 1893.

dem Ackerbauer stellen wir uns nicht bloß einen wirtschaftlichen Menschen, sondern einen Menschen überhaupt vor, wie sich dies am deutlichsten darin zeigt, daß eine uralte Tradition jeder dieser Lebensformen bestimmte Gemütseigenschaften zuschreibt: dem Jäger die Gewalttätigkeit und die Leidenschaft, dem Hirten die Neigung zum beschaulichen Leben, dem Ackerbauer die kluge Besonnenheit u. dgl. Zwar erweisen sich alle diese konventionellen Bilder, wenn man sie mit ihren ethnologischen Urbildern vergleicht, durchgängig als falsch, weil sie einzelnen Kulturmotiven entlehnt sind, die von jenen ethnologischen Typen weit entfernt liegen; nichtsdestoweniger sind sie dafür bezeichnend, daß es sich bei dieser ursprünglichsten Unterscheidung von Kulturstufen um den allgemeinen Charakter der gesamten Persönlichkeit des Menschen handelt, hinter dem gerade die wirtschaftliche Seite sogar verhältnismäßig zurücktritt. Erklärt sich aber auch hieraus die Zähigkeit, mit der diese Dreiteilung in mehr oder minder modifizierten Formen noch immer festgehalten wird, so besteht doch ihre einzige natürlich nicht zu bestreitende Grundlage darin, daß Jäger, Hirten und Ackerbauer wirklich vorkommende Lebensformen sind. Daß sie aber eine Stufenfolge bilden, in welcher der Jäger dem Hirten, dieser dem Ackerbauer vorangeht, dafür gibt es nicht den geringsten tatsächlichen Beleg. Vielmehr ist diese Reihenfolge offenbar eine logische Konstruktion, die teils auf die allgemeine Erwägung der für diese verschiedenen Tätigkeiten erforderlichen Voraussetzungen und Hilfsmittel, teils aber auch darauf gegründet ist, daß man sich durch eine freilich höchst bedenkliche Hilfskonstruktion die angeblich späteren aus den früheren Tätigkeiten entsprungen denkt. Der Jäger bildet den Anfang, weil die Erlegung der Tiere zum Zweck der eigenen Lebenserhaltung schon in dem Leben des Raubtieres ihr Vorbild findet, so daß dazu beim Menschen nur noch die erfinderische Tätigkeit hinzutreten muß, die in der Waffe des Jägers zur Wirkung kommt. Ist für den Jäger das Tier noch das unmittelbare Objekt der Fristung des Lebens, so soll nun aber dieselbe intellektuelle Erfindungskraft, die ihm die Waffe in die Hand gibt, weiterhin den Gedanken der Zähmung des Tieres hervorbringen, um es als Nahrung für eine spätere Zeit des Bedürfnisses zu bewahren oder um seine Erzeugnisse, das Fell zur Kleidung, die Milch zur Nahrung usw. zu verwerten. Schließlich soll als letzte Etappe das gezähmte Tier durch die Verwendung seiner

Muskelkraft dem Menschen seine eigene Kraftleistung abnehmen, um zuerst den Wagen, dann den Pflug zu ziehen. Die erzwungene Künstlichkeit dieser Konstruktion springt in die Augen. Die Tiere, die der Jäger erlegt, sind andere als die gezähmten Herdentiere des Viehzüchters, und diese sind wieder nur zum Teil mit denen des Ackerbauers identisch. Auch ist der Ackerbau nicht an den Pflug gebunden, da der Mensch wahrscheinlich lange vor der Erfindung des Pflugs den Boden mit der Hacke bearbeitet hat, und da er den primitiven Pflug noch selbst über das Feld führte, ehe er den Ochsen als Gespann benutzte. Nicht minder ist es undenkbar, wie eine Zähmung und Züchtung der Tiere lediglich aus der Absicht entstehen sollte, die Tiere selbst oder ihre Erzeugnisse zum Nutzen zu verwenden, da sich dieser Nutzen doch erst offenbaren konnte, nachdem sich diese Zähmung und Züchtung in der Erfahrung erprobt hatte. Sichtlich liegt daher der Grundfehler dieser Stufentheorie darin, daß sie die Kenntnis der erreichten Zwecke eigentlich für ursprünglicher ansieht als die Motive, die zu ihnen geführt haben.

Wenn trotz dieser offen zutage liegenden Widersprüche noch Ernst Grosse die alte Theorie des Jäger-, Hirten- und Ackerbauerlebens benutzt hat, um über die Entwicklung der Hauptmomente der Kultur Rechenschaft zu geben, so ist das unter gewissen Vorbehalten geschehen, die dieser Theorie eigentlich schon ihre ursprüngliche Bedeutung genommen haben, da er die drei Kulturstufen weniger als eine geschichtliche Folge denn als eine systematische Einteilung betrachtet, welche die dem Lebensunterhalt dienenden Tätigkeiten nach ihrem intellektuellen Werte zu ordnen sucht, ohne daß hierbei die, an diesem Wertmaßstab gemessen, niedrigere Tätigkeit notwendig auch die frühere zu sein brauche¹⁾. Hier wird daher von vornherein zugestanden, daß nicht nur in vielen Fällen die Ordnung der geschichtlichen Entwicklung das Verhältnis umkehren könne, sondern daß insbesondere auch auf den höheren Stufen der Kultur weitere Motive hinzutreten, die jene Ordnung verwischen. Im Hinblick hierauf scheidet daher Grosse jede der drei Stufen wieder in eine niedere und eine höhere Form, von denen die erstere durchweg einfacheren und gleichförmigeren Lebensbedingungen entsprechen soll, während bei der zweiten im allgemeinen bereits

¹⁾ Ernst Grosse, Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft, 1896, S. 29.

verwickeltere Verhältnisse bestehen. Hauptsächlich aber sieht er eine wichtige Bedeutung der in der überlieferten Einteilung enthaltenen Schätzung der Kultur darin, daß sie zugleich über die Entwicklung der Familie in ihrer Beziehung zu den Formen der Wirtschaft Rechenschaft gebe, indem das Leben des niederen Jägers einem der festen Regelung der Familienordnung entbehrenden Zustand entspreche, während weiterhin das Leben des Hirten und noch mehr das des Ackerbauers eine strengere Bindung der Ehe fordere und mit der Steigerung der wirtschaftlichen Tätigkeit den Übergang zur patriarchalischen Familie und zur Sippengemeinschaft herbeiführe, Erscheinungen, die mit den tief in die frühe Kultur eingreifenden exogamischen Normen der Ehe nach der bekannten Theorie Morgans zusammenhängen sollen¹⁾.

So bedeutsam nun aber auch die Formen der Familienordnung für das wirtschaftliche Leben sein mögen, so liegt doch gerade hier der wirkliche Zusammenhang dieser beiden Erscheinungsreihen auf einem andern Gebiet als auf dem jener hypothetischen Entwicklungsgeschichte der Eheformen, auf dem sich die Morgansche Theorie bewegt, abgesehen davon, daß diese Theorie, die zur Zeit, als Grosse seine Arbeit ausführte, in ihrer höchsten Blüte stand, heute als widerlegt gelten muß. Daß sie seitdem infolge der Aufschlüsse, die uns die neuere Ethnologie über die Urgeschichte der Familie gebracht hat, völlig unhaltbar geworden ist, und daß gerade die Entwicklung der Großfamilie, von der das Patriarchat eine Abzweigung ist, neben der den primitiven Völkern eigenen Monogamie zu den gewichtigsten Zeugnissen gegen die auf dem Boden des sogenannten „Mutterrechts“ entstandenen Hypothesen gehört, haben wir früher gesehen²⁾. Überhaupt aber bilden die Entwicklungen der Wirtschaft und der Eheformen Erscheinungsreihen, die zwar besonders in bestimmten Punkten ihres Verlaufs ineinander eingreifen und zum Teil wechselseitig aufeinander einwirken, die aber in ihrem ganzen Zusammenhang relativ unabhängig voneinander sind, so daß gewisse Hauptmomente der Entwicklung der Familie in übereinstimmender Weise innerhalb sehr verschiedener wirtschaftlicher Bedingungen vorkommen können. Insbesondere gilt dies für alle die Erscheinungen, die mit den Gesetzen der Exogamie zusammenhängen, daher diese Gesetze bei im übrigen weit voneinander abweichenden

¹⁾ Grosse, a. a. O. S. 54 ff.

²⁾ Bd. 7, S. 203 ff., Bd. 8, S. 28 ff.

Ehe- und Familienformen sich übereinstimmend finden und ebenso die Formen der Familie keineswegs denen der wirtschaftlichen Kultur oder gar der Kultur überhaupt parallel gehen.

Wichtiger als alle die Bedenken, die gegen die Folgerungen aus dem angeblichen Zusammenhang mit andern Kulturerscheinungen erhoben werden können, sind aber die ethnologischen Tatsachen selbst, die ein von jenen drei Stufen wesentlich abweichendes Bild darbieten. Es ist das große Verdienst Ed. Hahns, auf diesen durchgängigen Widerspruch der Theorie mit den Tatsachen zuerst eindringlich hingewiesen zu haben¹⁾. Dieser Widerspruch trifft so sehr den ganzen Zusammenhang der vorausgesetzten Stufenfolge, daß überhaupt eigentlich nur ein Punkt der Theorie als ein teilweise zutreffender übrigbleibt: das ist die vorherrschende Bedeutung der Jagd für die meisten der primitiven Kulturzustände. Doch auch in dieser Beziehung ist in doppeltem Sinne die Auffassung, daß die Tätigkeit des Jägers die Grundlage der primitiven Wirtschaft sei, nur teilweise richtig. Erstens ist auch diese wie jede andere Form menschlicher Tätigkeit an bestimmte äußere Naturbedingungen gebunden. Wo jagdbare Tiere nur in sehr beschränkter Verbreitung vorkommen, wie auf vielen der ozeanischen Inseln, da ist die Fristung des Lebens durch die Erlegung namentlich der größeren Tiere, die man als kennzeichnend für den Jäger betrachtet, wahrscheinlich niemals ein vorherrschender Bestandteil wirtschaftlicher Kultur gewesen, um so mehr da die gleichen Gebiete namentlich in den Tropen durch ein üppiges Pflanzenwachstum sich auszeichnen, das den Menschen von Anfang an auf vegetabilische Nahrung hinweist und ihn in dieser zum großen Teil sein Genüge finden läßt. Zweitens bildet die tierische Nahrung, wie sie die Jagd liefert, überall nur einen Teil der Nahrungsmittel, auch wenn man den Fischfang, der allerdings in vielen Fällen in ähnlicher Weise wie die Jagd der Landtiere betrieben wird, hinzuzählt. Scheint bereits der Bau des Gebisses den Menschen auf gemischte Nahrung anzuweisen oder, wo eine einseitige Einschränkung erforderlich ist, höchstens durch die allverbreiteten Exemplare des niederen Tierreichs, Insekten, Würmer usw., der nahezu ausschließlich vegetabilischen Kost einen spärlichen Zusatz animalischen Ursprungs zuzulassen, so findet dies seine Bestätigung darin, daß, wie die nächsten

¹⁾ Ed. Hahn, Das Alter der wirtschaftlichen Kultur, 1905. — Die Entstehung der wirtschaftlichen Arbeit, 1908.

Anverwandten des Menschen in der Tierwelt, insbesondere auch die Primaten, vorwiegend dem Pflanzenreich ihre Nahrung entnehmen, so der primitive Mensch auf das Sammeln genießbarer Früchte und Wurzeln angewiesen ist. Man sieht sich daher auch genötigt, das Prädikat des Jägers für die früheste Stufe zu dem des Jägers und Sammlers zu erweitern, wobei zugleich in dieser Verbindung eine primitive Arbeitsteilung angedeutet ist, indem im allgemeinen die Jagd dem Manne, das Sammeln und nötigenfalls die Zubereitung der Nahrung dem Weibe zufällt. Wenn aber einer dieser beiden Berufe als der frühere angesprochen werden sollte, so kommt jedenfalls dem Sammeln diese Priorität zu. Es kann und muß nötigenfalls allein genügen, und als Ergänzung des Ertrags der Jagd ist es unentbehrlich.

Wie die Jagd mit der Erfindung der Waffe zusammengeht, so führt jedoch das Sammeln der zumeist im Boden verborgenen pflanzlichen Nahrung nicht minder zur Erfindung von Werkzeugen, die ihm zu Hilfe kommen. Darum ist der Grabstock, der die in der Tiefe verborgenen Nahrungsquellen zugänglich macht, jedenfalls so alt wie Bogen und Pfeil. Er ist das früheste Hilfsmittel zur Bearbeitung des Bodens, an den in kontinuierlicher Folge alle weiteren bis herauf zum Pfluge sich anschließen. Wie auf diese Weise die Ackerwerkzeuge eine zusammengehörige Reihe bilden, die bis zu den ältesten Hilfsmitteln zur Beschaffung der menschlichen Nahrung zurückreicht, so ist aber auch der Ackerbau selbst im weiteren Sinne dieses Worts keine in verhältnismäßig später Zeit entstandene Form der Nahrungserzeugung, sondern er gehört zu den frühesten, der bald die Jagd begleitet, bald im Anschluß an eine noch primitivere Sammeltätigkeit ihr vorausgeht. Vollends ist die Stufe, die die herkömmliche Theorie zwischen Jagd und Ackerbau einschaltet, die Viehzucht, diejenige, der am allerwenigsten eine irgendwie denkbare selbständige Entwicklung zugeschrieben werden kann. Und dabei ist die primitivere Wirtschaftsform, die ihr vorausgeht, nicht die Jagd, sondern der Ackerbau. Der Jäger verfügt nicht selten schon im Umkreis seiner Hütte über eine beschränkte, dem späteren Garten analoge Anpflanzung, die ihm die erforderlichen Nährfrüchte liefert, und Ackerbau und Viehzucht verbinden sich entweder von frühe an miteinander, oder der Ackerbauer wird, wenn ihn die Erschöpfung des Bodens zur Wanderung zwingt, zum Nomaden. Bei allen diesen Wandlungen der

Kultur sind aber Einflüsse wirksam, die außerhalb des Gebiets der Befriedigung der Nahrungsbedürfnisse liegen, und schon Hahn hat darauf aufmerksam gemacht, daß vor allem der Kultus Bedingungen mit sich führt, die hier in die Verhältnisse der Nahrungsbeschaffung bedeutsam eingreifen. So ist es insbesondere wahrscheinlich, daß die früheste Züchtung der Tiere diejenige gewesen ist, die mit dem Kultus zusammenhängt¹⁾. Damit ist ein Motiv gegeben, dessen Vernachlässigung überhaupt jeden Versuch, aus dem Nahrungsbedürfnis allein die Entwicklungsformen der wirtschaftlichen Kultur abzuleiten, zu einem illusorischen macht. Wie jeder andere Bestandteil der Kultur nicht für sich allein dasteht und daher auch nicht allein aus dem Bedürfnisse abgeleitet werden darf, dem er zu einer gegebenen Zeit dient, sondern durchgehends mit andern Kulturmotiven zusammenhängt, die späterhin unwirksam werden und trotzdem, wie uns die allgemeine Entwicklung der Gesellschaft gelehrt hat, wesentlich den Gang der Kultur bestimmen können, so verhält es sich auch mit den Formen wirtschaftlicher Tätigkeit des Menschen. Darum liegt der schwerste Fehler der verbreiteten Theorien über die Stufenfolge wirtschaftlicher Tätigkeit schließlich darin, daß sie diese als ein für sich bestehendes Gebiet betrachten, auf welchem zwar eine Form der Nahrungsgewinnung aus der andern entspringen könne, nirgends aber oder höchstens nach bestimmten, ebenfalls der äußeren Lebensfürsorge zugewandten Richtungen eine Beziehung zu andern Kulturmotiven anzunehmen sei. Damit hängt zusammen, daß dem Gesichtspunkt des intellektuellen Fortschritts, besonders in der Betonung der erfinderischen Tätigkeit, die auf jeder Stufe dem wirtschaftlichen Handeln die ihr entsprechenden Waffen und Werkzeuge zu Gebote stellt, ein übertriebener Wert beigelegt wird, während diese äußeren Hilfsmittel doch bereits zu den unmittelbaren Bestandteilen der betreffenden wirtschaftlichen Kultur gehören. Dies ist der entscheidende Punkt, der das verbreitetste und zugleich am schwersten wiegende Versäumnis erklärt, dessen sich die Wirtschaftstheorien von Anfang an schuldig gemacht und die sie auf jene verhängnisvolle Bahn gedrängt haben, auf der sie durch eine abseits von den Tatsachen selbst stehende teleologische Konstruktion die Erscheinungen einer den Begriffen immanenten logischen Ent-

¹⁾ Ed. Hahn, Die Haustiere, 1896, S. 31 f. Das Alter der wirtschaftlichen Kultur, S. 136 f.

wicklung unterordnen, statt daß sie versuchen, sie aus dem gesamten Zusammenhang der Kulturelemente zu begreifen. Daß unter diesen außerhalb liegenden Einflüssen die des Kultus und die ihnen vorausgehenden und sie begleitenden magischen und religiösen Vorstellungen am meisten dieser Nichtachtung anheimgefallen sind, ist begreiflich, da sie nicht selten erst auf mannigfachen Umwegen ihre Wirkung ausüben, besonders aber in ihren späteren Entwicklungen aus dem Zusammenhang ausscheiden, in welchem sie ursprünglich vor allem auch mit den äußeren Lebensbedürfnissen und den Mitteln ihrer Befriedigung stehen. Es sei hier nur an die wichtige Rolle erinnert, die den Saat- und Erntekulten auf der Stufe des Ackerbaus zukommt, und durch die diese Wirtschaftsstufe sich nicht zum wenigsten jene Stellung errungen hat, vermöge deren sie nicht sowohl die ursprünglichste als vielmehr diejenige ist, die am mächtigsten in die übrigen Faktoren eingegriffen hat¹⁾. Oder man denke an die magischen Formen der Festigung des Besitzes, die den späteren Mitteln der Sicherung des Eigentums und des Güterverkehrs vorausgegangen sind und die, nachdem sie durch diese verdrängt waren, in vielen Rechtssymbolen noch fortleben²⁾. Gerade die für die Frühzeit der Kultur besonders kennzeichnenden magischen Motive der Eigentumsbildung und des Verkehrs zeigen außerdem zusammen mit ihren lange nachwirkenden Einflüssen auf die spätere Rechtssitte, wie diese religiösen Motive nicht bloß vergängliche Vorstufen der künftigen Formen sind, sondern teils in Nachwirkungen, teils sogar in ihren unmittelbaren Weiterbildungen die verschiedensten Arten wirtschaftlicher Tätigkeit begleiten können. So ist es im Grunde die gleiche Idee des Zauberschutzes, die den primitiven Jäger seine Waffe mit symbolischen Zeichen versehen läßt, die ihr das Ziel sichern sollen, und die auf der Stufe der Ackerkultur dem Grenzstein zuerst seine Bedeutung als eines den Besitz gegen schädliche Dämonen schützenden und dann gegen fremdes Eigentum abgrenzenden Mittels gegeben hat³⁾.

Mit dieser Interferenz der Motive steht nun in engem Zusammenhang ein weiterer Umstand, der die Ordnung der Kulturen nach einseitig wirtschaftlichen Bedürfnissen von vorn herein hinfällig macht. Diese Ordnung beruht überall auf der ausdrücklichen oder stillschwei-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 526 ff. und Bd. 6², S. 93 ff.

²⁾ Bd. 8, S. 92 ff. und Bd. 9, S. 386 ff.

³⁾ Bd. 4², S. 289 ff. und Bd. 9, S. 396 ff.

genden Voraussetzung, die Befriedigung der materiellen Lebensbedürfnisse, vor allem also des Nahrungsbedürfnisses, sei die Grundlage aller Kulturentwicklung, so daß in dem Motiv der Nahrungsgewinnung eigentlich jedes weitere, wenn nicht unmittelbar enthalten, so doch mindestens vorbereitet sei. Höchstens schreibt man noch der Erregung lustvoller Affekte, wie sie durch die primitiven Kunstübungen und besonders durch Spiel und Tanz ausgelöst werden, eine gewisse, aber im ganzen doch erst in zweiter Linie stehende Mitwirkung zu. Daß dabei das ästhetische Motiv erhalten muß, um für mannigfaltige andere Antriebe, besonders auch für Zauber- und Kultmotive einzutreten, haben wir bereits oben gesehen (S. 13). Wie hierbei die spielende Wiederholung überall später ist als die ernstgemeinte Handlung, so können aber innerhalb primitiver Kultur bereits Antriebe mannigfaltiger Art, darunter primäre und aus diesen entstandene sekundäre ineinander eingreifen und nebeneinander vorkommen. So hat der Tanz bei vielen Naturvölkern noch heute durchaus den Charakter eines Zaubermittels bewahrt, das sehr verschiedenen Zwecken dienen und darum insbesondere die verschiedensten kultischen Handlungen begleiten kann. Dabei hat ihm aber wohl auf keiner Stufe seiner Entwicklung gleichzeitig die ästhetische Wirkung gefehlt, und nur weil sie von frühe an mit dem ursprünglichen Zauberzweck verschmolzen ist, hat sie schließlich in andern Fällen zum einzigen Motiv werden können. Ähnlich verhält es sich nahezu mit allen andern Formen und Richtungen der Kunst, und von den kultischen wie von den sie begleitenden ästhetischen Motiven erstrecken sich dann Ausläufer nach den verschiedensten Gebieten des praktischen Lebens, wie dies besonders in ihrem Einfluß auf die Ordnungen der Gesellschaft und auf die Rechtssitten zu tage tritt. So sind während einer langen, fast die ganze Kultur der Stammesentwicklung umfassenden Zeit die Regeln der Eheschließung und der Sippenordnung an religiöse Motive gebunden, und die Rechtsnormen wurzeln nicht nur, besonders in ihren in das Leben am tiefsten eingreifenden Normen des Strafrechts wesentlich mit in religiösen Vorstellungen, sondern die Formen, die sie in Rechtssymbolen und Rechtsaussprüchen annehmen, ermangeln nicht eines an alle feierlichen Handlungen, die das gesellschaftliche Leben mit sich führt, fest gebundenen ästhetischen Eindrucks, der ihre Wirkung begleitet¹⁾.

¹⁾ Bd. 7, S. 375 ff. und Bd. 9, S. 419 ff.

b. Kulturstufen und Gesellschaftsformen.

Mit dieser vielseitigen Verbindung der verschiedenen Kulturfaktoren steht nun derjenige Gesichtspunkt im engsten Zusammenhang, der notwendig für jeden Versuch einer irgendwie, sei es historisch, sei es systematisch geordneten Stufenfolge der Kulturen maßgebend sein muß: eine solche Ordnung kann überhaupt nicht einer einzelnen Klasse menschlicher Handlungen, der auf die Lebensfürsorge gerichteten wirtschaftlichen ebensowenig wie irgendeiner andern, sondern nur dem Zusammenhang aller Faktoren entnommen werden. Und hier steht nun eine Tatsache im Vordergrund, die selbst da, wo es sich nicht um eine Klassifikation der Kulturstufen, sondern nur um eine solche der Wirtschaftsformen handelt, wegen ihres rückwirkenden Einflusses auf das wirtschaftliche Leben in Erwägung gezogen werden muß: das ist die Tatsache, daß alle Richtungen der Kultur schon innerhalb der frühesten Zustände, in denen uns der Mensch in der Gegenwart wie in der Geschichte begegnet, mindestens in ihren Anfängen und damit in den deutlichen Anlagen zu ihrer weiteren Entwicklung vereinigt sind. Die Grundbestandteile der Kultur bilden nie und nirgends ein deutlich nachweisbares Nacheinander, sondern nur ein Nebeneinander, dessen einzelne Inhalte darum auch durchgängig in Wechselwirkungen stehen. Von diesen aber kann jedes Glied, das von einer bestimmten Seite aus als das Antezedens innerhalb eines Komplexes erscheint, von einer andern Seite her meist zugleich als ein Konsequens betrachtet werden.

Hier überall bietet das Verhältnis des Kultischen zum Ästhetischen die augenfälligsten Beispiele solcher Wechselbeziehungen. Die überraschende Wirkung des einfachen Ziermotivs, das der primitive Zeichner unter dem Antrieb der symmetrischen Ausdrucksbewegungen seiner Hände hervorbringt, spielt in das Gebiet des Magischen und Mystischen hinüber und bringt Gemütseregungen hervor, die in die verschiedensten ästhetischen Motive der äußeren Wahrnehmung eingehen. Aus solchen komplexen Wirkungen können sich dann aber die einzelnen Faktoren je nach den hinzutretenden Bedingungen verselbständigen; und auf diesem Wege sind es insbesondere die ästhetischen der bildenden Kunst, die sich von den magischen und religiösen Begleiterscheinungen allmählich lösen, um entweder andere Verbindungen einzu-

gehen oder zu selbständigen Gemütsregungen zu werden¹⁾. Analoge Bindungen und Lösungen der Affekte verschiedener Richtungen begleiten die menschlichen Handlungen und die seelischen Wirkungen, die ihre Erzeugnisse ausüben, von Stufe zu Stufe, und dabei pflegen es stets die komplexen und zugleich unbestimmteren Wirkungen zu sein, die den mehr differenzierten vorausgehen, während sie die einer bestimmten Region des Seelenlebens zugehörigen Eigenschaften auf eine andere übertragen. Auch hier sind wieder die Kultmotive besonders ausgezeichnet durch Kontaktwirkungen dieser Art. Wir haben sie bei der Konzentration der Kulte selbst unter die Oberherrschaft der Ackerkulte und der darauf später folgenden Verselbständigung der den einzelnen Lebensgebieten vorstehenden göttlichen Mächte kennen gelernt²⁾. Das hervorragendste Beispiel für die Übertragung der ursprünglich dem Dämonen- und Götterkult spezifisch eigenen Heiligung der Motive auf die Gebiete des weltlichen Lebens und der dasselbe schützenden Normen der Sitte bietet aber wiederum die Entwicklung der Rechtsordnung, insbesondere die Geschichte der Rechtssymbole, die ebensosehr eine Geschichte der ursprünglichen religiösen Festigung der Rechtsnormen wie eine solche der allmählichen Übertragung der bindenden Kraft der Normen von den ihnen ursprünglich eigenen magischen und mystischen Ideen auf die rechtliche Gemeinschaft selbst ist³⁾.

Gleichwohl kann man dieser Schritt für Schritt in aller Kultur-entwicklung uns entgegentretenden Wechselbeziehung der Gebiete weder dadurch Rechnung tragen, daß man das in den Anfängen der Kultur vorherrschende psychische Motiv, noch auch dadurch, daß man ein innerhalb der späteren Phasen der Entwicklung vorzugsweise wirksames als das entscheidende herausgreift. Schon der Umstand, daß in diesen beiden Fällen jedesmal das Bild der Kulturentwicklung als ein wesentlich verschiedenes erscheint, weist darauf hin, daß es sich hierbei wiederum nur um verschiedene Faktoren handelt, die an sich nirgends fehlen und nur in wechselnder Stärke und zum Teil auch in abweichenden qualitativen Formen wirksam sind. Denn wenn anfänglich die hinter dem Dämonen- und Götterglauben verborgenen trans-

¹⁾ Bd. 3³, S. 350 ff.

²⁾ Bd. 4², S. 503 ff., 553 ff.

³⁾ Bd. 9, S. 432 ff.

zendenten Motive den Lauf der Dinge bestimmen, so treten mehr und mehr in der Herrschaft über die Erscheinungen die dem Menschen selbst immanenten der intellektuellen Deutung an ihre Stelle, ein Wandel, der dort die Unterordnung unter die Naturgewalten, hier das wachsende Streben nach Beherrschung der Natur ankündigt. Mögen aber auch die sich ablösenden Phasen der Kultur noch so bedeutsam sein und daher die von der Bedürfnisbefriedigung und der wirtschaftlichen Tätigkeit ausgehende Kulturbetrachtung stets eine mitwirkende Rolle spielen, gerade der Forderung, der Vielseitigkeit, ja, wenn man auf die ursprünglichen Anfänge und Anlagen zurückgeht, der Allseitigkeit menschlicher Kultur auf allen ihren Stufen Rechnung zu tragen, entsprechen diese Abstraktionen um so weniger, als sie eben nicht sowohl tatsächliche Verhältnisse als Abstraktionen sind, deren Einseitigkeit uns am deutlichsten entgegentritt, wenn man es unternimmt, über die Motive der uns näherliegenden und unserer eigenen Kultur Rechenschaft zu geben. Da wird es, mögen wir den primitiven Menschen als ein Produkt der Naturkräfte betrachten, die ihm selbst als Naturdämonen erscheinen, oder sein Denken und Handeln als ein Werk seiner eigenen Intelligenz ansehen, je mehr wir in die Wirkungen und Gegenwirkungen der Kulturmotive einzudringen suchen, um so klarer, daß wir in jedem dieser Fälle nicht die Wirklichkeit der Kultur, sondern einen einseitig abstrahierten Begriff vor Augen haben. Die Kultur schließt von Anfang an alle ihre Formen ein: Sprache, Mythos, Sitte; und diese sind nirgends voneinander isolierbare Bestandteile, sondern zusammengehörige Faktoren. Darin liegt die Einheit der Kultur auf allen ihren Stufen. Diese Einheit setzt aber auch voraus, daß diejenige Lebensbedingung, ohne die keiner dieser Kulturfaktoren bestehen kann, allein den Gesichtspunkt abgeben darf, der für die Ordnung der Kulturstufen maßgebend ist: die menschliche Gesellschaft, wie sie sich ausprägt in den fortan miteinander in Wechselwirkung stehenden Erscheinungen der Sitte, der Religion, des Rechts und, in alle diese Gebiete eingreifend, der Kunst. Darum, wie die Sprache das menschliche Zusammenleben in diesen ihm spezifisch eigenen Formen erst möglich macht, so spiegelt sie schon in der über alle Lebensgebiete sich ausbreitenden Vieldeutigkeit ihrer Symbole den allgemeinen Zusammenhang und in dem nach allen Seiten die Verbindungen der Begriffsgebiete vermittelnden Bedeutungswandel der Wörter die aus

diesem Zusammenhang entspringende Differenzierung der Erscheinungen¹⁾.

Gliedern sich demnach die Stufen der Kultur in ihrer Aufeinanderfolge am angemessensten nach den von selbst in aufsteigender Richtung sich ordnenden Formen der Gesellschaft, so bringt nun aber doch die Übertragung dieser Formen auf die ihnen entsprechenden Kulturen für die Bezeichnung der sich scheidenden Stufen eine Veränderung gegenüber der bloßen Sonderung der Gesellschaftsformen mit sich, weil sie, so tief sie auch in alle Lebensverhältnisse eingreift, doch immer noch einer einseitigen Abstraktion entspricht. Denn sie stellt allzu sehr die äußere Form in den Vordergrund, als daß sie den inneren Beziehungen zur Gesamtkultur zureichend gerecht werden könnte. So ist schon die Horde als Ausdruck für die primitivste Form menschlicher Gesellschaft kein Begriff, der zugleich für die primitive Kultur irgendwie kennzeichnend ist, weil er im Hinblick auf die Kultur an sich eigentlich bloß einen negativen Inhalt hat. Denn nach der Bedeutung, die er gewonnen, verstehen wir unter diesem Ausdruck eine Form des Zusammenlebens, welche jede irgendwie regelmäßige oder dauernde Verbindung bestimmter Individuen ausschließt, daher denn auch der Name ebenso für gewisse wechselnde Verbände, die sich aus einer höheren Kulturstufe abgezweigt haben, z. B. die Zigeunerhorde, wie für die niedersten, der eigentlichen gesellschaftlichen Form entbehrenden Zustände gebraucht werden kann²⁾. Dagegen ist es ein positives und vor allem auch wegen des Kontrastes zu der folgenden Kulturstufe charakteristisches Merkmal des primitiven Zustandes, daß in ihm die monogamische Ehe so sehr die herrschende Form der Verbindung der Geschlechter ist, daß Ausnahmen nur da vorzukommen scheinen, wo äußere Kultureinflüsse in Frage stehen. Da jedoch außerdem die monogamische Ehe der Primitiven nur in beschränktem Maße zu einem dauernden Zusammenleben und damit zur Familienbildung geführt hat, auf diese Grundlage aber jede an die Formen der Familie geknüpfte Kultur zurückgeht, so bildet auch diese Eigenschaft wegen ihrer Rückständigkeit noch kein Merkmal, nach welchem sich dieser Stufe, abgesehen von dem in der Monogamie an sich liegenden richtunggebenden Einfluß auf die weitere Entwicklung, ein positives

¹⁾ Bd. 2³, S. 495 ff. und Bd. 9, S. 24 ff.

²⁾ Bd. 7, S. 228 ff.

Kriterium entnehmen ließe. Es wird daher am zweckmäßigsten sein, solche noch unter der Schwelle bestimmter Einflüsse der Gesellschaftsordnung liegende Kulturen einfach als primitive zu bezeichnen. Je mehr diese nach allen Seiten indifferent erscheinen, um so weniger ist aber zu übersehen, daß sie eben damit zugleich die Anlagen zu allen späteren Kulturen in sich tragen, und Betätigungen im Sinne derselben mit sich führen: es fehlt ihnen so wenig an einer primitiven Kunst wie an einem die religiöse Entwicklung vorbereitenden Zauberritus oder an gewissen einfachen Normen der Sitte, die in das Leben des Einzelnen ordnend eingreifen, wie es ja auch keinem noch so zurückgebliebenen Stamm an dem Verkehr durch die Sprache fehlt, der alle Kulturgebiete verbindet und das Vehikel bildet, das zu den weiteren Kulturen hinüberführt.

Anders verhält es sich mit den Kulturen, die sich im Sinne der bereits im Flusse befindlichen Entwicklung der Gesellschaft als die relativ primitiven bezeichnen lassen. Sie fallen im allgemeinen mit der Stammesgesellschaft zusammen; aber es sind nicht sowohl die Stammesverfassungen selbst, die hier für die Kultur den entscheidenden Wert haben, als vielmehr die näheren Lebensverbände, die im Gefolge der Stammesordnung sich ausbilden, indem einerseits die Ehe zu einer dauernderen Verbindung wird und anderseits aus den vergänglicheren Horden engere Männergemeinschaften hervorgehen, die sich in der weiteren Entwicklung mehr und mehr zu blutsverwandten Gruppen vereinigen. Das sind die Vorgänge, die wir als Klan- und Sippenordnung kennen gelernt haben, wobei der Klan zunächst nur durch das Merkmal der Stammesgemeinschaft seiner Mitglieder, das den gelegentlichen Hinzutritt stammesfremder Individuen nicht ausschließt, die Sippe außerdem durch das der Blutsverwandtschaft und damit durch die strengere Bindung an die Stammeseinheit gekennzeichnet ist¹⁾. Hierzu bildet die primitive Kultur durch die Monogamie, die sie als Naturtrieb und zugleich als frühesten Kulturbesitz in das menschliche Zusammenleben mitbringt, die Vorbereitung, durch die aus der Horde entspringende Männergruppe den Abschluß. In der Sippe aber vollzieht sich eine Verbindung beider Faktoren, indem in ihr Ehe- und Männerverband zu einer in mannigfache Wechselbeziehungen tretenden Einheit verschmelzen, bei der ebenso die Eheschließung durch die Blutsverwandtschaft wie diese durch die erstere bestimmt wird, während

¹⁾ Bd. 7, S. 82 f.

außerdem die Sippe die früheste Trägerin der Rechts- und Strafgewalt wird. Dabei ist die Sippe in ihrer Vereinigung der Stammes- und der Blutsverwandtschaft die höhere Gemeinschaftsstufe zur Familie, die uns dann weiterhin in den Zwischenformen zwischen der monogamischen Einzelfamilie und der Großfamilie als patriarchalische Familienordnung auf der einen und in den Formen der Vater- und Mutterfolge auf der andern Seite entgegentritt. Indem alle diese Lebensverbände in der Bildung der Sippe ihre Grundlage finden, werden wir demnach am angemessensten die entsprechende Stufe der Kultur in ihren einfacheren Formen als die der Sippenkultur, in ihren entwickelteren, eine Mehrheit von Sippen umfassenden als die der Stammeskultur bezeichnen.

Als die aus den Stammesverfassungen hervorgehenden Ordnungen haben wir endlich die der politischen Gesellschaft kennen gelernt. Doch wie der Stamm nicht sowohl der entscheidende Faktor als die Vorbedingung der entsprechenden Kultur ist, so bildet in Parallele und zugleich in einem gewissen Gegensatz zu diesem Verhältnis die staatliche Ordnung nur einen beschränkten Bestandteil der mit ihr verbundenen Gestaltungen der Gesamtkultur dieser Stufe. Die politische Verfassung hat, so viel wir wissen, überall die Stammesordnung zu ihrer Grundlage, wie sich in den Nachwirkungen verrät, die vor allem aus der Sippenkultur in die politische Gesellschaft hinüberreichen. Aber es sind gerade die spezifischen Formen des staatlichen Lebens, die sich im Gegensatz oder selbst im Kampf gegen solche vorangegangene Sippenordnungen zu entwickeln pflegen, so daß von den beiden Prinzipien des gesellschaftlichen Fortschritts, dem der stetigen Weiterbildung und dem des Kontrastes, das letztere mit fortschreitender Kultur zu steigendem Übergewicht gelangt. Doch ist hier nicht sowohl die neue Ordnung der Gesellschaft selbst der die Kultur bestimmende Faktor, sondern es bildet sich zumeist ein umgekehrtes Verhältnis aus: nicht die Staatsverfassung bestimmt die Kulturstufe, sondern die Kultur gewinnt, nachdem ursprünglich das staatliche Leben mehr durch äußere Einflüsse, insbesondere durch den Kontakt mit andern Völkern bedingt wurde, allmählich den entscheidenden Einfluß auf dasselbe. So ist es nicht der Staat, sondern die Nation, die sich innerhalb der politischen Ära zur Grundlage der Kultur entwickelt, während die politische Ordnung ihr zuerst mehr äußerlich gegenübersteht oder sogar hemmend auf ihre Entwicklung einwirkt. Solche Gegenwirkungen

machen sich namentlich da geltend, wo Völker verschiedener Abstammung und Kultur zu einer staatlichen Einheit verbunden sind, und sie wird in diesem Fall durch das kulturelle Übergewicht vermittelt, das innerhalb des Völkerverbandes eine einzelne Nation gewinnt. Indem bei diesem Gegeneinanderwirken der Faktoren zuerst die politische Macht und dann in zunehmendem Maße die nationale Eigenart zum Übergewicht gelangt, ist es im ganzen betrachtet die nationale Kultur, die dieser dritten Stufe ihr Gepräge gibt. Ihr dominierender Wert für das Ganze der politischen Entwicklung kommt in zwei Erscheinungen zur Geltung. Erstens sind überall die Hauptbestandteile der Kultur an die Nation, nicht oder nur in sekundärer Weise an den Staat gebunden. Dann sind die Kriterien für die Unterschiede der Kultur überall zunächst in Sprache und Sitte, sodann, eng mit der Sitte zusammenhängend, in den Richtungen der Kunst, des religiösen Kultus, endlich des Rechts ausgeprägt. Unter allen diesen Merkmalen ist die Sprache das allgemeinste, daher sie, wenn innerhalb einer Bevölkerung die übrigen noch so sehr variieren mögen, trotz der dialektischen Unterschiede, für sich allein schon über die Zugehörigkeit zu einer und derselben Nation entscheidet, indem sie nicht nur selbst einen wertvollen Kulturbesitz darstellt, sondern auch das hauptsächlichste Hilfsmittel ist, das den Mitgliedern der nationalen Gemeinschaft alle andern Kulturwerte am unmittelbarsten relativ unverfälscht durch die Einflüsse fremder Kultur zugänglich macht. Denn die gemeinsame Sprache bewährt gerade hier überall ihre doppelte Funktion der aneignenden Kraft gegenüber den übrigen Kulturinhalten und der Abwehr alles dessen, was innerhalb einer fremden Kultur der geistigen Eigenart der Nation widerstreitet. Darin liegt schließlich der Grund; weshalb für eine oberflächliche Unterscheidung der nationalen Besonderheit die Gemeinschaft der Sprache als Kennzeichen einer ursprünglichen Einheit, also einer gemeinsamen Abstammung oder Blutsverwandtschaft der Mitglieder einer Nation gilt. So sehr dies im Hinblick auf die Rassenmischungen, aus denen die Völker hervorgegangen sind, im ganzen ein tatsächlicher Irrtum sein mag, so bewährt sich doch gerade in dieser vornehmlich durch die Merkmale der Sprache bewirkten Umdeutung der Kulturgemeinschaft in eine Blutsgemeinschaft, in welcher die Nation als eine Erweiterung der primitiven Sippe erscheint, die Gemeinschaft der

Sprache als der entscheidende Ausdruck für diejenige Kulturstufe, der als äußeres Merkmal die politische Gesellschaft entspricht.

Wie die Sippe und durch ihre Vermittlung der Stamm die untere Grenze ist, von der an sich die Gesellschaft zu einer Einheit der Kultur gestaltet, um ihre höchste Ausprägung in der nationalen Kultur zu finden, so gibt es nun eine obere Grenze, jenseits deren diejenige Gemeinschaft liegt, die in den gemeinsamen Kulturerzeugnissen der Nationen ihre Grundlage hat. Wie die Sippenkultur eine Vorstufe der nationalen ist, so bildet nun diese wiederum die Vorstufe einer solchen übernationalen Kultur. Wie aber nicht jede der allgemeinen menschlichen Kultur zuzurechnende Sippen- und selbst Stammesordnung dieser übernationalen Stufe angehört, so sondert sich aus der Menge der politisch organisierten und sogar der eine gewisse, wenn auch beschränkte nationale Kultur repräsentierenden Völker der Umkreis derjenigen aus, die wir in einem engeren Sinne als Kulturvölker oder, wo es sich um eine Unterscheidung von den Anfängen nationaler Staatenbildung handelt, mit Rücksicht auf die durchgängigen Wechselwirkungen, in denen sie durch ihre gemeinsamen Beziehungen zur Vergangenheit und Gegenwart stehen, als die geschichtlichen Kulturvölker bezeichnen. Im Hinblick hierauf hat man wohl auch von einer humanen Kultur gesprochen und in ihr das letzte die Grenzen der einzelnen Nation überschreitende Ziel aller Kulturentwicklung gesehen. In Wahrheit gibt es jedoch eine solche übernationale Kultur als selbständige geistige Schöpfung überhaupt nicht, da die schöpferischen Kräfte aller Kultur an die Nationen gebunden sind und demnach alles was das einzelne Volk und weiterhin die Gesamtheit der Völker zu den der Menschheit gemeinsamen Kulturwerten hinzubringt in den einzelnen nationalen Kulturen seine Quelle hat. Darum hat der Ausdruck „humane Kultur“ eine Bedeutung gewonnen, die nicht mehr einer spezifischen Kulturstufe eigen ist, sondern den Wert bezeichnet, den bestimmte nationale Kulturerzeugnisse für das Ganze der menschlichen Entwicklung besitzen. Wie die Humanität keine Eigenschaft ist, die außerhalb der übrigen Kulturwerte steht, sondern aus den höchsten dieser ursprünglich innerhalb der einzelnen menschlichen Gemeinschaften entstandenen Kulturwerten hervorgeht, so ist daher die humane Kultur ein Erzeugnis der in bestimmten Richtungen des gemeinsamen Lebens sich ausprägenden nationalen Kultur, das nicht sowohl in spezifischen Inhalten

als in den Beziehungen zutage tritt, in denen die Kulturvölker zu einander stehen. Demnach gibt es zwar nationale Kulturen von allgemein humanem Werte und mit allgemeinen humanen Tendenzen, aber es gibt keine für sich bestehende humane Kultur. Vielmehr würde eine solche nur auf der Grundlage einer übernationalen Einheit der Kulturvölker möglich sein, die alle Erzeugnisse nationaler Kulturen noch einmal, aber losgelöst von dem Mutterboden dieser Kulturen hervorbrächte. So trägt dieses Ideal einer höchsten übernationalen Kulturstufe durchaus den Charakter jener politischen Ideale an sich, die an die Stelle der aus der wirklichen Entwicklung des menschlichen Zusammenlebens hervorgegangenen Staaten einen durch ein allgemeines Übereinkommen der Völker zu erzeugenden Menschheitsstaat setzen, und denen als ähnliche willkürliche Schöpfungen auf dem Gebiet der einzelnen Kulturwerte eine gemeinsame Sprache, eine einheitliche Religion und schließlich eine Ausgleichung aller Unterschiede von Sitte und Recht parallel gehen würden, mit andern Worten eine Uniformität der Kultur, deren wesentlicher Unterschied von der wirklichen Kultur darin bestünde, daß sie nicht aus der Mannigfaltigkeit der Völkeranlagen auf dem natürlichen Wege geistiger Entwicklung, sondern als künstliche Schöpfung einzelner erfinderischer Köpfe entstanden wäre. Es ist der Standpunkt des alten, durch die Vertiefung in die Bedingungen der Entstehung und Entwicklung des geistigen Lebens, wie man hoffen konnte, glücklich überwundenen naiven Rationalismus, der trotzdem noch heute, unterstützt durch die Mechanisierung des Lebens und durch die Ansprüche einer oberflächlichen Zivilisation, sich an die Stelle der in den Tiefen des Volksgeists wurzelnden nationalen Kultur setzt. In Wahrheit gibt es, wie gerade der heutige Zustand der Kultur und seine Entwicklung lehrt, weder eine übernationale noch im Sinne eines spezifischen Inhalts eine humane Kultur. Wohl aber gibt es eine internationale Kultur, deren Wesen gerade darin besteht, daß sie an die Mannigfaltigkeit der einzelnen nationalen Kulturen und an die Wechselwirkungen, in die diese infolge ihrer einander ergänzenden Unterschiede treten können, gebunden ist. Eben deshalb repräsentiert aber diese internationale Kultur keine besondere oder gar der nationalen übergeordnete Stufe, sondern in ihnen die Kultur fördernden Einflüssen wie schließlich selbst in den Verirrungen, die sie hervorbringt, nur eine einzelne Seite der nationalen Kultur selbst.

3. Tierische Vorstufen des Kulturmenschen.

a. Der prähistorische Mensch.

Die Kultur als Ganzes betrachtet können wir uns in keiner Weise als einen geschichtlichen Verlauf denken, da sie uns weder als ein irgendwo aufzufindender Anfang gegeben noch in irgendeiner künftigen Erfahrung ihr Ende denkbar ist. Denn da es auf der einen Seite keinen absolut kulturlosen Menschen gibt, weder unter den heute lebenden Völkern noch unter den fossilen Resten früherer Erdperioden, und da ein Ende der menschlichen Kultur jedenfalls eine Weltkatastrophe voraussetzen würde, die von keinem Menschen erlebt werden kann, so ist allem Anscheine nach die Kultur kein historischer Vorgang, der, wie alle geschichtliche Entwicklung irgendeinmal entstanden ist und irgendeinmal ein Ende hat. Vielmehr können wir mit Wahrscheinlichkeit annehmen, daß ihr Verlauf schon begonnen hat, als der Mensch mit seinen heutigen, ihn selbst von den ihm nächstverwandten Tieren unterscheidenden Eigenschaften ins Leben trat. Nach allem was wir aus den Resten der Vergangenheit erschließen können, erstreckt sich aber diese Kontinuität des Menschen auf der Erde nicht bloß auf diese oder jene Eigenschaften, während andere erst als völlig neue Schöpfungen einer späteren Zeit angehören, sondern Anlagen und Anfänge gehen genau so weit zurück, als wir den Menschen mit den allgemeinen physischen Merkmalen vorfinden, die ihm heute noch zukommen. Greifen wir nun als die hauptsächlichen psychischen Merkmale diejenigen heraus, die, so sehr sie im einzelnen abweichen können, weder einer menschlichen Rasse noch einem Bruchteil einer solchen fehlen, so sind diese in dem Titel des vorliegenden Werkes als Sprache, Mythos und Sitte bereits angedeutet. Wie aber diese drei Namen nur drei Hauptrichtungen bezeichnen, nach denen sich das menschliche Seelenleben von dem aller andern organischen Wesen unterscheidet, während es dabei in jeder dieser Richtungen sehr verschiedene Erscheinungen in sich schließt, so können eben alle diese Faktoren und ihre Einwirkungen auf den Menschen unter dem Gesamtnamen der Kultur vereinigt werden, so daß im Hinblick hierauf Völkerpsychologie und Psychologie der Kultur äquivalente Begriffe sind. So rückt denn auch die Sonderung in Sprache, Mythos und Sitte psychologisch betrachtet jedes dieser Gebiete in eine weitere Distanz von den beiden anderen. Zugleich

ist jedoch die Schätzung zweier Erscheinungen nach ihrem Kulturwert etwas wesentlich anderes als die Beurteilung ihrer psychologischen Beziehungen. Eine hochentwickelte Sprachform kann etwa in ihrem Kulturwert einem Mythos von hohem poetischem und religiösem Wert entsprechen, aber psychologisch ziehen sich die Bande der Verwandtschaft weit unmittelbarer vom primitivsten Mythenmärchen zur Göttersage oder von den einfachsten syntaktischen Formen der Sprache eines sogenannten Naturvolkes zum Sanskrit.

Wenn es keinen Anfang der Kultur gegeben hat, so lange der Mensch mit den Eigenschaften existierte, mit denen wir ihn zu Anfang seiner Geschichte vorfinden, so ist nun aber damit gleichwohl die Frage nach einem kulturlosen Zustand noch keineswegs beantwortet, sondern sie ist gewissermaßen nur aus der Psychologie in die Anthropologie verwiesen. Setzt doch jeder, auch der primitivste Zustand der Kultur eine Entwicklung voraus, die zu ihm die Vorbereitung gebildet hat. Nur wird diese Entwicklung nicht innerhalb der Geschichte der Kultur selbst zu suchen sein, sondern einem Stadium angehören, welches noch der Ausbildung der spezifischen Kulturanlagen entbehrt, die als unbedingt notwendige kausale Momente von Anfang an in den Werdegang derselben eingreifen. Mit andern Worten: nicht der Mensch als solcher, wie wir ihn heute kennen, läßt sich als ein absolut kulturloses Wesen denken, wohl aber ist innerhalb seiner physischen Entwicklung nicht nur ein Stadium denkbar, in welchem er die vollen Artmerkmale des heutigen Menschen noch nicht besaß, aber die Anlagen zu ihnen bereits ausbildete, sondern die Annahme eines solchen Stadiums der Vorkultur wird notwendig, sobald wir es als erwiesen betrachten können, daß der Zustand einer noch so primitiven, aber immerhin aktuellen Kultur selbst zu den Artmerkmalen des Genus Homo gehört. Mag es darum zweifelhaft erscheinen, wo der Punkt liegt, bei welchem der nächste Vorfahre des Menschen in der Reihe anthropoider Entwicklungen in jenes Stadium eingetreten ist, zweifelhaft kann es nicht sein, daß die Lebensgeschichte des Menschen ein Stadium der Vorkultur umfaßt, in welchem er dieses für uns wichtigste Merkmal noch nicht besaß, und als wahrscheinlich darf es gelten, daß sein nächster Vorfahre unter den Primaten ausgestorben ist, da die menschenähnlichsten unter ihnen gerade in denjenigen Eigenschaften des Skeletts abweichen, die vorzugsweise auf die Entstehung des für den Menschen

besonders charakteristischen Gattungsmerkmals, des aufrechten Gangs, bezogen werden könnten. Andererseits bewegen sich allerdings die Abweichungen der Menschenrassen im Vergleich mit den Gattungen der Primaten zwischen verhältnismäßig engen Grenzen. Namentlich gilt dies für die Körperhöhe, wo der Unterschied zwischen den kleinsten und den größten Rassen, z. B. zwischen den Pygmäen des Kongo-gebiets und den großwüchsigen Stämmen Australiens und Südamerikas, nur wenige Zentimeter beträgt. Ebenso sind die Unterschiede der Schädelform, der Haut- und der Haarfärbung unbedeutend gegenüber den in vielen Fällen nachweisbar durch absichtliche Züchtung erzeugten gesteigerten Rassenmerkmalen vieler unserer Haustiere. Sie scheinen also eher für einen einheitlichen als für einen mehrfachen Ursprung der Gattung Mensch zu sprechen, ein Gesichtspunkt, der ebenfalls die Einheit des Ursprungs der Kultur wahrscheinlich macht¹⁾.

Erwägt man nun außerdem, daß die Übereinstimmung der Kulturmerkmale innerhalb der primitiven Kulturen am größten ist, so ergibt sich daraus wiederum die Wahrscheinlichkeit eines gemeinsamen Ausgangspunktes. Aber dieser Ausgangspunkt kann ebensogut dem vormenschlichen wie dem menschlichen Dasein angehören, und eben das erstere wird durch die große Übereinstimmung der Kulturmerkmale nicht nur bei dem heutigen Primitiven, sondern auch, wie die fossilen Funde lehren, bei dem weit zurückliegender Zeiten wahrscheinlich. Dagegen bietet es keinen entscheidenden Einwand, daß eine anthropoide Form, die dem Menschen mutmaßlich vorausging, aber der ihm eigenen Kulturmerkmale noch entbehrte, in der prähistorischen Vergangenheit nicht nachzuweisen ist.

Insbesondere gilt dies auch für jene neuesten Funde, die wir namentlich den unermüdlichen Forschungen O. Hausers verdanken, und an die sich einige ältere, etwas zweifelhaftere, wie der Neandertalschädel, der *Homo Heidelbergensis*, anreihen. Unter ihnen ist Hausers Fund von Le Moustier gerade deshalb besonders bedeutsam, weil er ein Skelett mit einer zweifellos untermenschlichen Schädelbildung, daneben aber behauene Feuersteinwerkzeuge aufweist, die entschieden eine zwar

¹⁾ G. Schwalbe, Zur Frage der Abstammung des Menschen, *Globus*, Bd 88, 1905, S. 159 ff.

sehr primitive aber menschliche Kunsttätigkeit verraten¹⁾. Doch bleibt eben hier zweifelhaft, ob derartige Werkzeuge unbedingt Zeugnisse menschlicher Tätigkeit sind, da sie sich von der Sphäre mancher Handlungen unserer Primaten, wie des Schimpanse oder Gorilla, vielleicht nicht hinreichend weit entfernen, um als menschliche Erzeugnisse mit Sicherheit gelten zu können. Würde doch die Annahme, daß eine untergegangene Primatenform diese Werkzeuge geschaffen habe, ebensogut möglich sein wie die, daß sie von einer untergegangenen Menschenrasse herrühren. So interessant demnach diese Ergebnisse im Hinblick auf die allgemeine Urgeschichte der Anthropoiden sind, für die Frage des Ursprungs der menschlichen Kultur sind sie eben deshalb nicht entscheidend, weil die aufgefundenen Schädel- und Skelettmerkmale der diesem zweifelhaften Gebiet angehörigen neolithischen Individuen zu den allgemeinen Kulturmerkmalen des Menschen außer Beziehung stehen.

b. Der aufrechte Gang als anthropologisches Merkmal.

Lassen uns die Merkmale im Stich, in denen, wie in der Schädelbildung, besonders den Augenbrauenwülsten, der geringen Schädelkapazität, die primitive menschliche Form mit den Eigenschaften der Primaten übereinstimmt, so darf man vielleicht umgekehrt voraussetzen, daß sich gerade in der Periode des Übergangs bei irgendeiner Zwischenform die spezifischen Merkmale des sogenannten *Homo sapiens* entwickelt haben. Nun hat es in der Tat an Versuchen der Zoologen und Anthropologen solche nachzuweisen nicht gefehlt; doch hat man sich dabei in der Regel ausschließlich von dem Gesichtspunkt eines maximalen Unterschieds der Speziesmerkmale als solcher und zum Zweck der Unterscheidung der verschiedenen Menschenrassen leiten lassen. So sind nacheinander die Hautfarbe, dann Größe und Form des Schädels, endlich Farbe und Wachstumsform der Haare als solche Merkmale bevorzugt worden. Wie nützlich aber auch als allgemeine Klassifikationsmittel diese Eigenschaften für sich oder in ihrer Verbindung für die Rassenkunde und besonders für das Studium der Rassen-

¹⁾ O. Hauser, *Der Mensch vor 100000 Jahren*, 1917, S. 28 ff. Eine Übersicht weiterer wichtiger Urzeitfunde gibt A. Penck, *Das Alter des Menschengeschlechts*, *Zeitschr. f. Ethnol.*, Bd. 40, 1908, S. 390 ff

mischungen sein mögen, so fehlt es doch unter ihnen durchaus an solchen von irgendwie entwicklungsgeschichtlicher Bedeutung. So ist man bei den lange Zeit bevorzugten Merkmalen des Schädels, namentlich des für den Menschen charakteristischen Schädelumfangs, von der Erwägung ausgegangen, daß der Mensch der Gegenwart und der uns erreichbaren Vergangenheit durch dieses Merkmal mehr als durch irgendein anderes gekennzeichnet ist, und daß er dadurch wohl am ehesten im Hinblick auf die funktionelle Bedeutung des Gehirns auf jene Speziesbezeichnung des *Homo sapiens* Anspruch erheben kann. Aber an einer direkten Nachweisung einer inneren Beziehung zwischen Gehirnumfang und Intelligenz fehlt es, und es fehlt daher auch die Möglichkeit, aus diesem Unterschied von den nächstverwandten Tieren irgendwelche bestimmte Schlüsse auf den tierischen Vorfahren des Menschen zu ziehen. Noch mehr gilt das natürlich von der Haut- und Haarfärbung: alles dies ist möglicherweise als Rassenmerkmal brauchbar, einen Rückschluß auf die Entwicklung der nächsten Vorstufe des Menschen zum Menschen läßt es nicht zu. Es gibt nur eine einzige Bezeichnung, die hier in der Tat von wegweisender Bedeutung ist, es ist der zuerst von Blumenbach gebrauchte Speziesname des „*Homo erectus*“. Er verwandelte sich, sobald ihn die entwicklungsgeschichtliche Richtung der modernen Anatomie aus einem äußerlichen Genusmerkmal in einen genetischen Begriff überführte, wie dies vorzugsweise von Hermann Klaatsch geschah, ohne weiteres in eine hypothetische Charakteristik des Vormenschen auf seinem Wege zum Menschen¹⁾. Hatte auch diese Bezeichnung zunächst ebenfalls mit Rücksicht auf die bei ihrer Wahl noch maßgebende Lehre von der Konstanz der Spezies nur die Bedeutung eines Gattungsmerkmals besessen, so traf es sich doch gerade hier, daß sie bereits den Übergang zu einer genetischen Auffassung nahelegte. Nur stand die der Physiologie geläufige Anschauung, nach welcher die Entwicklung der Gehirnanlagen den Funktionen selbst als deren primäre Ursache vorausgehen soll, einer psychologischen Interpretation im Wege, da von diesem rein physiologischen Standpunkt aus die psychophysische Funktion den zu ihr erforderlichen Gehirnanlagen erst nachfolgen konnte, diese

¹⁾ J. Fr. Blumenbach, Handbuch der Naturgeschichte, in vielen Aufl., 1780—1830. Herm. Klaatsch, Entwicklungsgeschichte des Menschengeschlechts (Weltall und Menschheit, Bd. II).

Gehirnanlagen selbst aber nicht, wie das die psychologische Auffassung fordert, aus der Entwicklung der Funktionen hervorgehen konnten. Unter dem Einfluß dieser geläufigen Vorstellungen ist daher das hier zu postulierende kausale Verhältnis der Funktionen wesentlich getrübt und der genetischen Bedeutung des *Homo erectus* wieder die eines bloßen Gattungsmerkmals untergeschoben worden. Denn es ist dabei gerade das Prinzip nicht zur Geltung gelangt, das bei allen psychophysischen Vorgängen die entscheidende Rolle spielt, die uns aus den Erscheinungen der Übung, besonders auch aus der Einübung körperlicher Bewegungen bekannt ist, und die von ihnen aus auf die analogen Entwicklungserscheinungen übertragen werden muß, insofern diese nur als generelle, im Laufe zahlreicher aufeinanderfolgender Generationen sich steigernde Übungsvorgänge zu begreifen sind. Dies aber fordert ja eben die konsequente Ausgestaltung der Entwicklungstheorie, wie uns die Entwicklung der Willensvorgänge auf ihren verschiedenen Stufen gezeigt hat¹⁾. Unter dieser Voraussetzung gilt für alle psychophysischen Entwicklungen das Prinzip der Rückwirkung der Funktionsübung auf die funktionierenden Organe, und dieses Prinzip geht dann in gewissen Grenzfällen unter dem Einfluß hinzutretender äußerer Bedingungen, die der Umgebung angehören, in ein solches der Abzweigung neuer Funktionen aus den ursprünglicheren über.

So erstreckt sich hier eine Reihe psychophysischer Vorgänge, die von der einfachen Steigerung vorhandener Anlagen zuerst zu qualitativen, den neu hinzutretenden äußeren Bedingungen entsprechenden Anpassungen an diese und schließlich zur Bildung neuer Funktionssubstrate und damit zur Entstehung neuer Funktionen hinüberführen, die nun eine Wiederholung der gleichen Erscheinungsreihe auf höherer Stufe auslösen können. Das einfache Anfangsglied einer solchen Reihe begegnet uns bei dem Phänomen der Übung, bei welchem der Einfluß der Funktion auf die Leistungen zunächst nur in der Erleichterung und darum quantitativen Steigerung der Funktion besteht. So bewirkt die oft wiederholte Hebung eines Gewichts eine fortschreitende Zunahme des Maximalgewichtes, das eben noch gehoben werden kann. Verbindet sich eine solche Übungsreihe mit weiteren Reihen ähnlicher Prozesse, die zugleich auf die Übung der Sinnesorgane übergreifen, so

¹⁾ Vgl. Bd. 9, S. 244 ff.

entstehen daraus komplexe Übungsvorgänge, die aus qualitativen und quantitativen Faktoren gemischt sind. Dahin gehört z. B. die Übung des Klavierspielers, der anfänglich die einzelnen durch die Notenzeichen geforderten Bewegungen willkürlich hervorbringen muß, dann aber allmählich durch fortschreitende Ausschaltung der Zwischenglieder aus dem Bewußtsein unmittelbar zuerst einzelne der Notenzeichen und endlich den ganzen Komplex in eine reich nuancierte Fingerbewegung umsetzt. Hier besteht der gesamte Übungsvorgang bereits aus einer großen Zahl elementarer Übungen der gleichen Art, aber innerhalb verschiedener Nervenbahnen, die in einer hinzutretenden wechselseitigen Kombination der Elemente einander angepaßt sind. Schon in diesem Fall kann natürlich eine Rückwirkung der eingeübten Bewegungen auf ihre nervösen Substrate nicht fehlen, doch nachzuweisen sind sie erst von dem Moment an, wo sie eine gewisse Größe erreicht haben. Selbstverständlich beginnt diese Wirkung der Funktion auf ihre Substrate nicht erst da, wo sie für uns nachweisbar wird, sondern sie setzt von dem Augenblicke an ein, wo die Funktion in Wirksamkeit tritt. Die Vorstellung, die man sich gewöhnlich von diesen Vorgängen macht, ist darum hier von Anfang an dadurch gefälscht, daß man überall derartige kausale Reihen in das Schema der Aufeinanderfolge von Ursache und Wirkung zu bringen sucht und danach Vorgänge, die durchaus einheitlicher und simultaner Art sind, logisch in eine Sukzession zerlegt, um dann dieses logische Artefakt für die Wirklichkeit der Erscheinungen selbst anzusehen. Dieser logischen Interpretation der Übungsvorgänge gegenüber gilt nun was früher rücksichtlich der entsprechenden Deutung der Willensvorgänge überhaupt, denen zu einem wesentlichen Teile die Übungsvorgänge zugehören, bemerkt wurde. Ein solcher aus psychischen und physischen Faktoren zusammengesetzter Prozeß ist kein doppeltes, aus einem physischen und einem psychischen Glied bestehendes Gebilde, sondern das Wesen eines solchen Vorgangs liegt eben darin, daß beide Glieder zusammenfallen. Darum gibt es ebensowenig einen psychophysischen Lebensvorgang ohne physische Substrate, wie es einen solchen ohne psychische Inhalte gibt. Ob wir bei der logischen Zerlegung des Ganzen das eine oder das andere Glied voranstellen, bleibt für die Sache selbst vollkommen gleichgültig. Wohl aber ist mit dieser Zusammengehörigkeit durchaus vereinbar, daß unter geeigneten Bedingungen der Übungs-

vorgang, der anfänglich nur in seinen psychischen Faktoren für uns nachweisbar war, in einem späteren Stadium in deutlich wahrnehmbaren organischen Veränderungen der Substrate zutage tritt. Müssen doch solche Änderungen überhaupt eine gewisse Grenze überschreiten, um unserer Beobachtung zugänglich zu werden. Es gibt Fälle, wo diese Grenze im allgemeinen nicht erreicht wird: dahin gehören z. B. die gewöhnlichen Übungserfolge bei mechanischen und, von der psychologischen Seite betrachtet, gedächtnismäßigen Übungen. Es gibt aber auch andere Fälle, wo namentlich eine bleibende die Funktion fördernde Wirkung auf das Substrat im weiteren Verlauf deutlich zu beobachten ist. So besitzen manche Muskeln tierischer Organe in ihrer früheren Anlage im Embryo keine quergestreiften Fasern. Diese treten aber in dem Maße hervor, als die Einübung in die motorische Funktion fortschreitet: hierher gehören z. B. der Herzmuskel des Hühnchens im Ei, wahrscheinlich auch die bei der Akkommodation für Nähe und Ferne beteiligten Muskelfasern der Regenbogenhaut der Vögel usw.

Im Hinblick auf diese Tatsachen bietet nun die Entwicklungsgeschichte der Gehwerkzeuge Veränderungen in der Art und dem Umfang der Leistungen, die auf den hier mitspielenden Zusammenhang zwischen Organisation und Leistung ein bedeutsames Licht zu werfen scheinen. Es ist allbekannt, daß das Kind in der ersten Zeit nach der Geburt über eine Beweglichkeit der Beine, der Füße und Zehen verfügt, die im Lauf des Wachstums allmählich verschwindet. Nicht minder ist die gewohnheitsmäßige Haltung der Füße eine der späteren, normalen völlig entgegengesetzte: das Kind hält in der Ruhestellung mit Vorliebe die beiden Fußsohlen nach innen gekehrt, so daß sie sich berühren, eine Lage, die der erwachsene Mensch nur ausnahmsweise in der Kletterstellung annimmt, wo etwa zwischen den beiden einander zugekehrten Sohlen der Baum festgekeilt wird, an dem er emporklettert, und gegen den überdies als fixierende Hilfsmittel die beiden Fußballen gestemmt werden. Endlich fällt bei dieser Funktionsweise der unteren Extremitäten die Beweglichkeit der beiden großen Zehen, die in viel größerer Spannweite als später den vier übrigen gegenübergestellt werden können, ins Gewicht. Nach bekannten Erfahrungen gibt es Menschen, die diese Eigenschaft, besonders die große Beweglichkeit der Beine und der großen Zehen, noch ins weitere Leben hinübernehmen, namentlich wenn von frühe an die Übung in den geeigneten

Bewegungen nachhilft. Dahin gehören z. B. solche, die von Jugend an zu akrobatischen Künsten geschult sind; auch von manchen Naturvölkern wie den Weddas wird das gleiche erzählt. Unter diesen Übungserfolgen ist namentlich der des Schreibens und Zeichnens mit großer Zehe und Mittelzehe einer der bekannteren und häufigeren. Der Fuß ist unter solchen Umständen offenbar zu einem Greiforgan geworden, das der Hand ihre Funktion streitig macht, ein Übergang, der natürlich dann besonders verständlich erscheint, wenn dieser Erfolg der Übung dadurch unterstützt wird, daß er eine Rückkehr zu einem früheren Zustand ist. In der Tat muß, wenn man auf diese Verhältnisse das bekannte morphologische Prinzip anwendet, daß sich in den Jugendzuständen der Organismen Formbildungen wiederholen, die den bleibenden Formen einer früheren Organisationsstufe der Spezies entsprechen, daraus mit Wahrscheinlichkeit geschlossen werden, daß ein Teil der Wirkungen dieses Prinzips der „Wiederholung der Phylogenese in der Ontogenese“ noch in die Anfänge des selbständigen Lebens der Organismen hineinreicht. Ein ausgesprochener Fall dieser Art dürfte dann gerade bei den angegebenen Unterschieden der Bewegungen und Stellungen der Gehwerkzeuge beim Kinde gegenüber dem Verhalten des erwachsenen Menschen vorliegen. Wenn dies zutrifft, so ist es aber klar, daß das Kind nicht bloß deshalb einer ziemlich lange dauernden Zeit bedarf, bis es gehen und stehen lernt, weil, wie man gewöhnlich annimmt, dazu überhaupt eine gewisse Übung erforderlich ist, sondern weil seine Gehwerkzeuge für diese Funktionen noch nicht tauglich sind. Auch wenn seine Muskeln schon hinreichend kräftig wären, würden doch die dazu erforderlichen Stellungen und Bewegungen der Glieder ungeeignet sein. Sie entsprechen nicht den Merkmalen des „Homo erectus“, sondern teilweise denen eines Klettertiers oder, genauer ausgedrückt, eines Wesens, das auf der Stufenleiter der Organisation die späteren Unterschiede der Vorder- und Hintergliedmaßen noch nicht vollständig ausgebildet hat, so daß dem Fuße noch teilweise die Funktion eines Greiforgans bewahrt geblieben ist. In dem Maße, als das Kind wächst, stellen sich dann auch mit den dabei stattfindenden Änderungen der Größenverhältnisse der Teile die übrigen an das Stehen und Gehen gebundenen neuen Verhältnisse ein, bei denen fortwährend das Prinzip der Wirkung der Funktion auf das Organ und der Rückwirkung des Organs auf die Funktion sich geltend macht. Auch hier bilden eben

Organisation und Funktion zusammengehörige Bestandteile einer einzigen Entwicklung, die in fortwährender Korrelation zu einander stehen. Die Bewegungsorgane verhalten sich in dieser Beziehung nicht anders als die Sinneswerkzeuge, bei denen uns in dem Ineinandergreifen der Bewegungen der Tastorgane und der Tastempfindungen, der Augenbewegungen und der Netzhautempfindungen oder, innerhalb der engeren Gebiete in den assoziierten Bewegungen beider Tastorgane und beider Augen, analoge Wechselbeziehungen begegnen und wo ebenfalls mit den Abweichungen in dem Verhältnis beider Faktoren zueinander die Funktionen variieren.

An die Korrelationen der letzteren Art schließen sich nun durchaus diejenigen an, die, wie die obigen, bei den lokomotorischen Funktionen des Gesamtkörpers mit den Wachstumsverhältnissen zusammengehen. Sie bieten nur insofern einen besonderen, übrigens zugleich relativ einfachen Fall dar, als es sich bei ihnen um rein physiologische Wechselbeziehungen handelt, während die diese etwa begleitenden psychischen Faktoren einschließlich der Frage, inwieweit solche überhaupt in Rücksicht kommen, dahingestellt bleiben oder doch höchstens durch Rückschlüsse von der Bewegungsform auf ihre Motive hypothetisch ergänzt werden können. In diesem Sinne darf nun zweifellos im allgemeinen angenommen werden, daß, wenn der Urahne des Menschen die Fähigkeit des aufrechten Gehens und Stehens noch nicht oder jedenfalls nicht in der ausgebildeten Form besessen hat, die dem heutigen Menschen als allgemeines Genusmerkmal zukommt, er auch in den seine Bewegungen begleitenden psychischen Vorgängen und Eigenschaften ein anderer gewesen ist als der heutige Mensch, so daß sein Dasein trotz seiner genetischen Beziehungen zu diesem ein vormenschliches genannt werden kann. Da aus diesem Vormenschen der heutige Mensch schon auf der Stufe seiner primitivsten Kultur hervorgegangen sein muß, wird jedoch immerhin das, was an ihm als eine Art Vorbereitung zur künftigen Kultur angenommen werden kann, zunächst aus dem physiologischen Charakter seiner Handlungen allein erschlossen werden können, die demnach in ihrem Zusammenhang als eine Vorkultur der eigentlichen Kultur gegenübertritt. Sie wird übrigens nach diesem Verhältnis schon zur primitiven menschlichen Kultur mehr in negativem als in positivem Sinne eine Ergänzung sein, als sie nicht bloß über die Eigenschaften des Vormenschen Rechenschaft gibt, die von

ihm zum primitiven Menschen möglicher- oder wahrscheinlicher Weise hinüberführten, sondern auch über diejenigen, die einem solchen Übergang während einer unbestimmbaren Zeit noch hemmend im Wege standen. Nun liegt ein solches Hemmnis unzweifelhaft vor allem in der Bewegungsweise des vorprimitiven Menschen, wie sie sich aus den Wachstumsverhältnissen des Skelettbaus, die ja zugleich teilweise als Stufen der Skelettentwicklung zu deuten sind, ergeben. Ist der Vormensch ein Klettertier gewesen, so war ihm in diesem Zustand wie zum Aufrechtgehen so auch zum geselligen Leben mit seinesgleichen der Weg verschlossen und damit zu allem, was mit diesen Eigenschaften zusammenhängt. Wann und wie immer auch ein Übergang zwischen beiden Zuständen stattgefunden haben mag, dieser kann nur in der Weise gedacht werden, wie er bei der großen Mehrheit der im Klettern geübten Säugetiere noch heute zu beobachten ist, als ein Wechsel zwischen klettern, laufen, springen, Bewegungen, die mit der Lebensweise der Tiere eng zusammenhängen: diese nisten zumeist auf Bäumen und ziehen sich bei der Verfolgung auf solche zurück, sind aber außerdem imstande von einem Baume zum andern zu laufen; sie sind, wie unsere Eichhörnchen, Spring- und Klettertiere zugleich, und bekanntlich prägt sich diese Doppelleistung besonders bei den menschenähnlichen Affen bereits darin aus, daß bei ihnen der zoologische Ausdruck „Vierhänder“ ungenau ist, da eine Differenzierung der beiden Extremitätenpaare, des vordern im Sinne eines Greiforgans, des hintern in dem eines Gehorgans bereits stattgefunden hat, aber noch auf der Stufe einer gewissen Indifferenz der Funktionen stehen geblieben ist. Kennen wir nun auch den Vorfahren des Menschen nicht, so muß doch aus der Anlage und Entwicklung seiner Geh- und Greiforgane geschlossen werden, daß er dieselbe Richtung der Differenzierung beider eingeschlagen hat wie die verwandten Primaten, dagegen sie um einen letzten, den wichtigsten Schritt weiter zurückgelegt hat, indem sich an die aufrechte Stellung als sekundäre Wirkungen auf das Skelett weitere Abänderungen angeschlossen, die der Ausbildung jener Eigenschaften zugute kamen, die sich aus den Bedingungen des freien Lebens entwickelten. Alle diese weiteren Abänderungen bewegen sich in dem gleichen Gebiet von Wechselbeziehungen der Teile, von denen jeder Faktor ebenso als eine Wirkung der andern wie als mitbestimmende Ursache derselben sich darstellt. Die Konsolidierung des architektonischen Fußgerüsts erscheint

ebenso als Wirkung der aufrechten Stellung, wie sie ihrerseits diese möglich macht; die Schwere des den aufrechten Körper belastenden Schädels erzeugt die doppelte Krümmung der Wirbelsäule, und diese Krümmung macht es ihrerseits dem aufrechtstehenden Körper möglich, diese Last zu tragen. So ist jede dieser Wechselbeziehungen eine doppel-seitige Kausalität. Das Wirkliche aber ist die Funktion selbst, die alle in sie eingehenden Elemente von Moment zu Moment stetig aneinander bindet. In diesem Sinne setzt sich die Reihe dieser Wechselbeziehungen auf die psychophysischen Funktionen und ihre Faktoren fort, denen sich insbesondere das Verhältnis zwischen der physiologischen Grundlage aller Bewegungsfunktionen, dem Gehirn, und den Funktionen selbst unterordnet. Das Gehirn spiegelt in allen seinen Teilen die Eigenschaften und Leistungen der peripheren Organe, und die Veränderungen dieser schließen zugleich seine Veränderungen ein. So wirken die Funktionen ebenso umbildend auf das Gehirn, wie dieses von Moment zu Moment auf jene einwirkt. Beide zusammen teilen sich nicht in Wirkung und Gegenwirkung, sondern sie sind stetig einander begleitende Elemente der gesamten Funktion. Dasselbe gilt nun schließlich auch für die Enderfolge dieser Korrelationen, die auf der einen Seite in der Umwandlung der körperlichen Eigenschaften des Vormenschen in die des Menschen, auf der andern Seite in dem Übergang in die Erscheinungen des gemeinsamen Lebens, und der Steigerung der Ausdrucksbewegungen zur Sprache bestehen. Diese resultierenden Akte, die den Eintritt in die Kultur und damit das Werden des primitiven Menschen bezeichnen, sind also weder Erscheinungen, die von selbst entstehen, noch physiologische Reaktionen der Zentralorgane auf zuvor angesammelte Anlagen, sondern die psychischen und physischen Elemente sind unmittelbar aneinander gebunden. Der Mensch hat sich nicht gewöhnt, in Gemeinschaft zu leben, nachdem ersich aus dem Zwang eines vorangegangenen isolierten Zustands befreit hatte, und er hat nicht die lückenhaften mimischen Bewegungen des Primaten mit der Lautsprache vertauscht, nachdem er seinen Mitmenschen Auge in Auge sehen und in raschem Flusse seine Empfindungen äußern konnte, sondern stetig von Moment zu Moment haben sich die Akte, die wir in unserer nachträglichen Rekonstruktion je nach dem Standpunkt der Betrachtung in Ursachen und Wirkungen zerlegen, miteinander verbunden, nicht als Größen verschiedener, voneinander trennbarer Art, sondern als zu-

sammengehörige Dimensionen eines Ganzen mit seinen korrelativen Veränderungen innerhalb dieser Dimensionen. Darum ist die Frage, wann der Mensch sprechen gelernt hat, ebenso absurd, wie die andere, wann er zuerst aufrecht gegangen ist. Das unendlich Kleine oder, was dasselbe bedeutet, das Stetige fließender Erscheinungen beherrscht nicht bloß den Wechsel, sondern auch den Ursprung der Dinge. Überall, wo es sich um einen solchen handelt, da geht daher die empirische Analyse der einheitlich gegebenen Erscheinung in eine rein logische Konstruktion über, sobald man die Glieder solcher unmittelbar gegebener Einheiten in Faktoren zu zerlegen sucht, deren jeder als ein selbständiges Ding betrachtet wird. Man kommt dabei stets auf den widersprechenden Begriff eines Dings zurück, das substantiell eine Einheit, nach seinen Eigenschaften aber eine Vielheit disparater Begriffe sein soll. Hier wiederholt sich in jedem einzelnen Fall unmittelbarer Wechselbeziehung das proton pseudos der Spinozistischen Substanzlehre, das die Verbindung der Komponenten willkürlich in eine transzendente Identität umwandelt, der die nicht minder willkürliche Veranschaulichung dieser angeblichen Identität durch das Verhältnis eines Gegenstandes zu seinem Spiegelbilde zu Hilfe kommt. So lautet der berühmte Spinozistische Satz: „Ordo et connectio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.“ Die Vorstellungen sind natürlich in keiner Weise an sich mit den Dingen identisch, sie werden es erst unter dem Gesichtspunkt der beide zur Einheit verbindenden Substanz, und diese Verbindung zur Einheit wird veranschaulicht durch die Beziehung eines Gegenstandes zu seinem Spiegelbild. Aber diese dialektische Transfiguration der Begriffe beschränkt sich nicht auf das sogenannte psychophysische Problem, sondern sie dehnt sich über jede angebliche Kausalität aus, die nicht eine Beziehung selbständiger Erscheinungen zu einem funktionellen Zusammenhang vereinigt, sondern diesem alleinigen und einzig berechtigten Kausalbegriff auch alle die Fälle des Zusammenhangs von Erscheinungen zuzählt, wo die Bestandteile einer einheitlichen Erscheinung unmittelbar als zusammengehörige und durchgängig in Wechselbeziehung stehende Faktoren des Ganzen gegeben sind. Dazu bildet dann die dem sogenannten psychophysischen Problem zugrunde liegende Koexistenz psychischer und physischer Faktoren einen besonderen Grenzfall, der nur durch seine Unvereinbarkeit mit einer funktionellen Kausalanalyse in die Augen fällt. Die Lebensvorgänge,

die jenem Gebiet angehören, das wir das Grenzgebiet zwischen der Welt der physischen und der psychischen Erscheinungen nennen, enthalten in der Tat, dieser Stellung entsprechend, Wechselbeziehungen beider Art. Die Wechselbeziehungen der elementaren Faktoren einer Ortsbewegung sind unmittelbar gegebene. Sie sind, weil jedes Glied Ursache und Wirkung zugleich ist, niemals in eine einzige kausale Reihe einzuordnen, die Gesamtbewegung selbst kann daher auch hier nur unter dem Einfluß äußerer Bedingungen sich ändern, die eine wesentliche Verschiebung dieser unmittelbaren Wechselbeziehungen hervorbringen, also z. B. unter dem Einfluß der Naturumgebung, des Zusammenlebens mit andern organischen Wesen usw. Dabei werden sehr wahrscheinlich psychische Elemente mit eine Rolle spielen, aber sie sind für uns im allgemeinen nicht nachweisbar. Bedeutsam werden sie erst, wenn sie selbst als die entscheidenden Resultanten der Entwicklungsprozesse hervortreten und sich damit als wichtige Ausgangspunkte weiterer psychophysischer Entwicklungen darstellen¹⁾.

Es läßt sich nun nicht leugnen, daß wir es einigermaßen störend empfinden müssen, wenn eine Aufgabe, die ihrem allgemeinen Charakter nach empirischer Art ist, wie das von der Entwicklung der Kultur gilt, bei ihrem Ausgangspunkt, nämlich bei der Frage nach den Ursprungsbedingungen und den Anfängen der menschlichen Kultur, in die letzten metaphysischen Probleme verstrickt wird. Könnte man doch dem gegenüber einwenden, die Kultur selbst könne uns nie in etwas anderem als in bestimmten Tatsachen der Erfahrung gegeben sein, wodurch von vornherein ein solches Zurückgehen auf metaphysische Erörterungen ausgeschlossen werde. Demgegenüber ist jedoch zu bemerken, daß diese Situation sich überall da ändert, wo ein irgendwie empirisch mit Sicherheit zu bestimmender Anfang der zu untersuchenden Erscheinungen nicht nachzuweisen, oder, wie in diesem besonderen Fall, sogar unwahrscheinlich ist, wenigstens in dem relativen Sinne, daß der Anfang der Kultur mit der Entstehung des Menschen selbst zusammenfällt. Für die wissenschaftliche Betrachtung wandelt sich aber diese Entstehungsfrage, wo und wie sie immer uns im Verlauf des allgemeinen Geschehens entgegentritt — und einen solchen besonders ausgezeichneten Fall bildet ja die Entstehung des Menschen — in eine metaphysische

¹⁾ Vgl. dazu die allgemeinere Behandlung des Problems der Wechselwirkungen: Sinnliche und übersinnliche Welt, 1914, S. 301 ff.

Frage um. Doch gerade hier liegt auch die Grenze, wo die metaphysische Betrachtung selbst als eine wissenschaftliche Aufgabe sich ergibt, die an die Stelle der vorausgehenden mythologischen Vorstellungen und ihrer philosophischen Nachwirkungen zu treten hat. Darum wird jedes empirische zu einem metaphysischen Problem, sobald es sich um eine Frage des Ursprungs der Dinge handelt, gleichgültig ob das Ding, über dessen Ursprung wir Rechenschaft geben wollen, die Welt oder die Entstehung der letzten nachweisbaren Elemente oder der primitive Mensch ist, insofern auch dieser für uns der Anfang einer Reihe von ihm aus beginnender, aber nicht weiter zurückzuverfolgender Entwicklungen ist. Auch der Weg, den in diesem Fall der metaphysische Regressus einzuschlagen hat, ist im wesentlichen kein anderer. Die Aufschlüsse über die in keiner Erfahrung enthaltenen Anfänge des empirisch Gegebenen können überall nur diesem selbst entnommen werden; und sie bleiben dabei stets hypothetische Voraussetzungen, mögen sie als solche auch noch so wahrscheinlich und darum unentbehrlich erscheinen. Auf den gegenwärtigen Fall angewandt lautet also die Frage: welche Eigenschaften des Menschen in seinem uns bekannten ursprünglichsten, jedoch unverkennbar frühere, vormenschliche Lebensstufen voraussetzenden Zustand sind es, die einerseits diesen Vormenschen vom wirklichen Menschen scheiden, anderseits die Annahme eines Übergangs von jener vormenschlichen zur menschlichen Lebensstufe wahrscheinlich machen? Wo diese Frage überhaupt notwendig wird, da läßt sie sich selbstverständlich nur hypothetisch beantworten. Dabei ist es übrigens bemerkenswert, daß gerade in der Anwendung auf den Ursprung des Menschen das Verhältnis zwischen solchen metaphysischen Anfangspunkten des Geschehens und den kausalen Verknüpfungen empirischer Erscheinungen uns besonders deutlich vor Augen tritt, weil beide in einem und demselben Entwicklungsprozeß zusammentreffen, der durchgängig einen schöpferischen Charakter besitzt, wobei aber dieser in beiden Fällen sich wesentlich unterscheidet. Beidemale handelt es sich nämlich im Hinblick auf den Erfolg um eine Synthese von gleicher Art, insofern das Produkt der zusammenwirkenden Faktoren ein Neues ist gegenüber der bloßen Summe derselben. Aber im einen Fall, der für uns nicht bloß einen Übergang von einem Gebiet geistiger Werte auf ein anderes, höheres bedeutet, fängt eine Entwicklung an, deren Ausgangspunkt zugleich einen Über-

gang zu einem völlig neuen Zusammenhang geistiger Schöpfungen bezeichnet, während im andern Fall, wo die einzelnen Stadien zwar ebenfalls einer Fülle von Sonderentwicklungen angehören, diese in durchgängigen Wechselbeziehungen zueinander stehen. Bei jenem Ursprung neuer komplexer Bewegungsfunktionen aus primitiveren überschreitet daher die Entwicklung noch nicht die Grenze, die den Vormenschen von den ihm verwandten Tieren trennt, denn die entscheidenden Schritte sind noch nicht geschehen, die seinen Organismus schon nach seinen physischen Eigenschaften zum Zoon politikon und zur Lautsprache als der höchsten Stufe der Ausdrucksbewegungen der Affekte befähigen. Auch das ist ein Vorgang psychophysischer Kausalität, schöpferisch wie jeder andere, aber seinem eigensten Wesen nach übereinstimmend mit jedem anderen. Nur daß hier der Wendepunkt erreicht ist, wo die psychischen Elemente des Geschehens zu einer komplexen Einheit höherer Stufe sich verbinden. Das ist es, was uns als bezeichnend für diese psychische Synthese von den ersten Anfängen der menschlichen Kultur an in der Tatsache entgegentritt, daß diese Kultur uns niemals einzeln, etwa bloß als Sprache oder bloß als dauerndes Zusammenleben oder als erste Regung von Religion oder von Kunst begegnet, sondern als alles dieses zumal. Denn eben das ist das Kriterium beginnender Kultur, daß sie nicht als Einzelkultur, sondern überall nur als geistige Gesamtkultur vorkommt. Das ist eben der Punkt, wo, nach dem an sich unzulänglichen, wenn auch das Wesen der Vorgänge verständlich andeutenden Bilde, der Geist aus der Materie geboren wird. Er ist nichts anderes und kann nichts anderes sein als die höchste Resultante psychophysischer Lebensfunktionen oder das fundamentale Geschehen, in welchem sich das geistige Leben als der Urquell des Lebens überhaupt offenbart.

4. Die primitive Kultur.

a. Allgemeine Eigenschaften des primitiven Menschen. Die Zwergvölker.

Die Abgrenzung der primitiven Kultur von den entwickelteren Zuständen begegnet besonderen Schwierigkeiten, weil sie nicht sowohl durch bestimmte positive Merkmale, wie die Sippenverfassung oder gar die politische Ordnung, sondern wesentlich nur durch das Fehlen dieser

an die höheren Stufen gebundenen Gesellschaftsordnungen und der sie begleitenden Erscheinungen ausgezeichnet ist, während dabei doch Anfänge der Kultur nach jeder Richtung vorkommen. Insbesondere sind es nach der Seite der musischen Künste Gesang und Tanz, als Vorstufen der Religion Zauberbräuche, als Betätigungen bildender Kunst einfache geometrische Ornamente, seltener Tierbilder, die uns bei den Primitiven begegnen. Daran reihen sich einfachste Werkzeuge und Waffen, aus Holz oder Stein gefertigt, darunter meistens Bogen und Pfeil als das früheste Produkt einer an die höheren Kulturen einigermaßen heranreichenden Erfindung¹⁾. Diese Merkmale sind aber offenbar nicht genügend, um die primitive Kultur mit einiger Sicherheit abzugrenzen oder gar auf einen gemeinsamen Ursprung zurückzuführen. Es ist daher begreiflich, daß man vielfach nach physischen Eigenschaften gesucht hat, um den primitiven Menschen zu kennzeichnen. Hiernach pflegen namentlich die über den afrikanischen Kontinent und über eine Reihe von Inseln der Südsee und der südasiatischen Gebiete verstreuten Zwergvölker zu den Primitiven gezählt zu werden. Aber diese Verwendung bestimmter Rassenmerkmale, die auf eine ursprüngliche Einheit dieser Kultur hinweisen sollen, begegnet mannigfachen Bedenken. Nicht bloß gibt es Stämme, die in ihrer geringen Körpergröße an die Pygmäen heranreichen, wie die Lappen, manche Eskimostämme, endlich selbst einzelne Abteilungen der ostasiatischen Kulturvölker, sondern es gibt auch großwüchsige Völker, die, wie die brasilianischen Waldindianer und die Feuerländer, durchaus der primitiven Stufe angehören. Dazu kommt, daß sich die Schwankungen der Körpergröße der menschlichen Rassen innerhalb der relativ beschränkten Grenzen von 140 bis 180 Zentimeter bewegen, Schwankungen, die im allgemeinen weit hinter den Rassenunterschieden im Tierreich zurückstehen, so daß sie für die Frage der gemeinsamen Abstammung im ganzen kaum entscheidend sind. Eher scheint der grazile Bau der Hände und Füße der Pygmäen in den verschiedensten Regionen der Erde und besonders das an infantile Symptome erinnernde den Körper bedeckende Flaumhaar auf eine nähere Verwandtschaft hinzuweisen²⁾. Diese physischen Unterschiede

¹⁾ Bd. 7, S. 122 ff. Elemente der Völkerpsychologie, S. 22 ff.

²⁾ Kollmann, Korrespondenzblatt der Dtsch. Anthropol. Ges., Bd. 36, 1905, Globus Bd. 87, 1905, S. 140 ff.

können aber um so weniger auf die Kulturen übertragen werden, als sie ebensogut rückständige Eigenschaften wie Verkümmerssymptome bedeuten können, und als irgendein durchgängiger Parallelismus zwischen Körperbau und Kulturstufe durchaus nicht besteht, wie dies besonders die nach ihren Haupteigenschaften primitiven großwüchsigen Rassen beweisen. Überzeugende Belege für die verschiedenen Verhältnisse bieten hier die Drawidastämme Südindiens auf der einen und die Akka des Kongo und andere afrikanische Pygmäen sowie die Negritos der Philippinen auf der anderen Seite. Bedeutsame Zeugnisse für gewisse Zusammenhänge dieser primitiven oder wieder primitiv gewordenen Stämme mit relativ fortgeschrittenen Kulturvölkern sind aber, wie es scheint, die Merkmale der Sprache, bei denen bis jetzt noch in keinem mit Sicherheit nachzuweisenden Fall eine der Eigenart der primitiven Kultur parallelgehende Eigenart nachgewiesen werden konnte. Vielmehr bilden in mehreren Fällen, in denen Beziehungen bestehen, die Sprachen des Primitiven durchaus nur dialektische Unterschiede von denen benachbarter Völker: so die Aetas der Philippinen einen älteren malaischen Dialekt; die Akkas des Kongo besitzen mindestens zahlreiche Entlehnungen aus der Sprache der Monbuttu, die Buschleute stehen in dem Material ihrer Sprache in Zusammenhang mit den Hottentotten, während ihre abweichende Kultur wie ihre physischen Merkmale einen genealogischen Zusammenhang, den man früher annahm, unmöglich machen¹⁾.

Nicht irgendwelche übereinstimmende physische Rassenmerkmale sind es demnach, die die primitiven Menschen kennzeichnen. Wohl aber ließe sich hier von psychischen Merkmalen reden, die in überraschender Übereinstimmung uns bei ihnen begegnen, so weit sie auch über verschiedene Ländergebiete zerstreut sein mögen oder lange Zeit isoliert von einander gelebt haben. So ist denn überall eine wesentliche Eigenschaft des primitiven Menschen die Isolierung. In Wäldern, seltener in steinigten Ebenen findet er seine Wohnstätte. Diese ist meist noch nicht von stabilerer Beschaffenheit, sondern Fels- oder Erdhöhlen, das Obdach der Bäume, vorübergehend errichtete Windschirme dienen als Schutz, als Verbreitungsgebiet ein enger Bezirk, wenn nicht der Mangel an Nahrung oder die Flucht vor benachbarten

¹⁾ Bd. 7, S. 175 ff.

Stämmen zur Wanderung zwingt. Alle diese Dinge machen es, zusammengenommen mit den oben erwähnten Sprachentlehnungen, wahrscheinlich, daß der primitive Mensch mindestens in vielen Fällen nicht zu jeder Zeit primitiv gewesen ist, sondern daß er erst durch die Isolierung, die höchstens einen durch die Not erzwungenen Verkehr mit kultivierteren Nachbarstämmen zuließ, primitiv geworden ist¹⁾. Gleichwohl würde es ungerechtfertigt sein, die Isolierung als die einzige Ursache des zurückgebliebenen Zustandes anzusehen. Es gibt andere Stämme, die nicht minder vom Außenverkehr abgeschlossen sind und dennoch nicht als primitiv gelten können, wie manche der melanesischen Inselbevölkerungen. Was aber den Primitiven vor allem kennzeichnet, ist die relative Isolierung von den eigenen Stammesgenossen, die, auch wo er in einer gemeinsamen Felshöhle Schutz sucht oder mit andern sich zu einer gemeinsamen Wanderung verbindet, ein dauernderes Zusammenleben nicht kennt. Auch der Begriff der Horde für die wechselnden Zusammenrottungen der Männer, die es zu dauernden Verbänden nicht kommen lassen, hat darum den Charakter des Unstetigen, des Mangels einer noch so dürftigen festeren Organisation. Ob sich dieselbe Horde, die sich heute noch zu einem Jagdunternehmen oder zu Tanz und Gesang vereinigt, morgen wieder zusammenfindet, ist zweifelhaft²⁾. Was für diese innere Isolierung kennzeichnend ist, das ist jedoch ihr Gegensatz zur primitiven Familie, die vielmehr den ersten festen Punkt bildet, mit dem allem Anscheine nach der Mensch in sein Dasein eintrat, nicht weil er die monogamische Ehe durch seinen ersten Schritt in die Kultur erworben, sondern weil er sie aus seiner jenseits der menschlichen Kultur liegenden Lebensstufe mitgebracht hat. Angesichts der Verhältnisse, wie sie bei den bis dahin bestgekannten Primitiven, z. B. den Weddas auf Ceylon, beobachtet worden sind, kann man sich aber dem Gedanken nicht entziehen, daß diese Anlage zur Monogamie und der Mangel einer den Stamm zusammenhaltenden Männerverfassung geradezu in Wechselbeziehung zu einander stehen. Kennzeichnend ist in dieser Hinsicht besonders die Tatsache, daß einer der ersten Beobachter, denen wir Nachrichten über die Monogamie dieses Stammes verdanken, sie aus der angeborenen Eifersucht der Männer und dem entsprechend aus derselben Leidenschaft den

¹⁾ Bd. 7, S. 125 ff.

²⁾ Bd. 7. S. 228 ff.

Mangel eines jeden Männerverbandes ableitet¹⁾. Das ist nun freilich wohl eine Umkehrung des wirklichen Zusammenhangs: der Wedda lebt nicht in Monogamie, weil er auf jeden Konkurrenten eifersüchtig ist, sondern er ist dies, weil er in Monogamie lebt. Aber die Tatsache spricht immerhin für eine verhältnismäßig dauernde Einzelehe, die übrigens auch bei allen bis jetzt bekannten primitiven Stämmen zu bestehen scheint, wo nicht durch den Kontakt mit Nachbarstämmen, wie bei den afrikanischen Buschleuten, Ausnahmen eingetreten sind. Daß die Monogamie gerade in diesem primitiven Stadium die Entwicklung von Männerverbänden hintanhaltend kann, ist übrigens sehr wahrscheinlich. Sind doch diese und vor allem die Männerhäuser besonders geeignete Stätten, in denen sich einerseits durch das Leben außerhalb der Familie und aus den Altersgenossenschaften die Sippenverbände entwickeln, und die andererseits günstige Bedingungen für polygamische und polyandrische Sitten bieten²⁾.

Diese Tatsachen machen es nicht wahrscheinlich, daß der beliebte Begriff der „zurückgebliebenen Intelligenz“ diese Zustände erklärt. Ist es doch im Gegenteil eine nahezu übereinstimmende Aussage der Forscher, die mit den Angehörigen primitiver Stämme in Berührung gekommen sind, daß sie an geistigen Fähigkeiten hinter den entwickelteren, in Sippengemeinschaft oder staatlichen Ordnungen lebenden Rassen nicht merklich zurückstehen, und daß sie Schwierigkeiten, die ihnen bei der Ausführung ihrer einfachen Arbeiten begegnen, oft mit merkwürdiger Voraussicht zu überwinden wissen. So wenn viele der primitiven Zwergvölker, besonders die Buschmänner, Tierfallen anlegen, die es durch das eine Grube kreuzende Baumstück größeren Tieren unmöglich machen, sich aus dem zwischen ihre Beine geratenen Stab herauszuarbeiten, oder wenn die Negritos der Philippinen den wilden Honig der Bienen einsammeln ohne Gefahr, von den Tieren gestochen zu werden, indem sie unter dem Baum ein Feuer anzünden, dessen Rauch den Räuber verbirgt usw. Eines direkten Zeugnisses für Charakter und Intelligenz der Senoi auf Malakka gedenkt R. Martin, das ihm von der Vorsteherin einer Mädchenschule zu Gebote stand, auf der Chinesinnen, Senoi und Malayen unterrichtet wurden, und unter denen die Senoi intellektuell und moralisch eine mittlere

¹⁾ Nevill bei Sarasin, Die Weddas auf Ceylon, III, S. 463.

²⁾ Bd. 7, S. 332 ff.

Stellung, erheblich über den Malayen einnahmen¹⁾. Auch dieses Lob ist dem wirklich Primitiven (abgesehen von manchen fälschlich so genannten Stämmen) auch anderwärts gespendet worden; man wird es angesichts seines Lebens in Familien und wechselnden Horden ohne ausgebildetes Eigentum nach manchen Seiten für ebenso selbstverständlich halten, wie es ihm zu einem besonderen Verdienst nicht angerechnet werden darf. Seine Werkzeuge und Waffen führt er womöglich mit sich, in allem andern lebt er von der Hand in den Mund, zu Raub und Diebstahl hat er also wenig Veranlassung. Daß ihn die Eifersucht auf den einzigen Besitz, den er sich gewählt hat, das Weib, dazu treiben kann, ohne viel Bedenken seinen Genossen zu töten, haben wir oben gesehen. Darum ist es denn auch nicht gerechtfertigt, wenn man wegen jener mehr negativen als positiven moralischen Eigenschaften den Primitiven auf eine besonders hohe Stufe sittlicher Reinheit erhebt, wie dies P. W. Schmidt in seinem im übrigen sehr verdienstlichen Buche getan hat, dessen Nebentitel „die Kindheitsvölker der Menschheit“ für seine Tendenz kennzeichnend ist²⁾.

b. Die Feuerbereitung. Bogen und Pfeil.

Wie mit den allgemeinen seelischen Eigenschaften des Primitiven, so verhält es sich im wesentlichen auch mit den besonderen Leistungen oder, wie man es auszudrücken pflegt, mit den Erfindungen, die man ihm zuschreibt. Werkzeuge und Waffen sind Gegenstände, deren Wanderungen überall und besonders auch auf den primitiveren Stufen ihren Ursprung unsicher machen. Ob ein Objekt der Technik an einem Orte oder innerhalb einer Bevölkerung selbst entstanden oder dieser von außen zugewandert sei, ist eine in vielen Fällen nicht zu beantwortende Frage, und dies gilt vor allem da, wo der Gegenstand gewissermaßen gemischten Ursprungs ist, indem er mehr einer zufälligen günstigen Beobachtung als der spontanen Erfindung oder doch dieser letzteren nur auf einem Teil seines Weges, namentlich dem letzten, abschließenden seine Entstehung verdankt. Dies gilt vor allem von

¹⁾ R. Martin, Die Inlandsstämme der malayischen Halbinsel, S. 887.

²⁾ P. W. Schmidt, Die Stellung der Pygmäenvölker in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit, 1910. (Vgl. die Widmung.)

zwei Hilfsmitteln menschlicher Kultur, die jedenfalls zu den ältesten unter ihnen gehören: von der Bereitung des Feuers und von der Herstellung von Bogen und Pfeil. Welches von beiden das ältere sei, läßt sich nicht sagen. Gewiß ist nur, daß die Feuerbereitung die weitaus verbreitetere ist. Gemeinsam ist ihnen aber, daß sie beide einer primitiven Kultur angehören, und daß sie eine ungeheure Verbreitungsfähigkeit besitzen, zugleich jedoch mit dem Übergang in eine höhere Kultur außer Übung gelangen. Die natürliche Feuerbereitung durch Reiben zweier Hölzer aneinander oder wirksamer durch Sägen eines härteren auf einem weicheren Holz oder endlich durch Bohren eines Stabes in eine Holzunterlage sind Methoden der Feuerbereitung, die in sehr verschiedenen Regionen der Erde vorkommen, von denen aber irgendeine wahrscheinlich nirgends gefehlt hat. Doch sie alle erhalten sich nur, solange das natürliche Feuer, das irgendwelchen Selbstentzündungen seinen Ursprung verdankt und dann zur künftigen Verwendung aufbewahrt wird, nicht hinreichend gesichert ist. Der Name „Notfeuer“, welcher dem durch Reibung entzündeten Feuer in germanischen Ländern beigelegt wird, kennzeichnet hinreichend die Schwierigkeit und zugleich die Seltenheit seiner Entzündung. Der kürzere Weg bleibt stets die Feuerbewahrung, die selbst der wandernde Stamm nicht verabsäumt, um der mühseligen Herstellung des Notfeuers zu entgehen. In einer späteren Zeit bietet am ehesten noch der Götterkultus in den Tagen der Sonnenwendfeste oder ein Zauber, der ein Viehsterben oder andere Schäden abwenden soll, den Anlaß zur Entzündung des Notfeuers¹⁾. In so frühe Zeit nun aber die Kenntnis und Übung des Notfeuers zurückreicht, so läßt dies gleichwohl nicht darauf schließen, daß es der Primitive „erfunden“ habe. Gehört es doch zu jenem frühen Besitz der Kultur, der kaum eine Erfindung genannt werden kann, weil beim Durchsägen oder -bohren von Holz die Entzündung des als Zunder wirkenden Holzstaubes von selbst entstehen kann. Darum ist sie noch immer kein bloßer Zufall, weil die aufmerksame Beobachtung und der Gedanke an die Verwendung hinzutreten mußte, um dieser Feuer-

¹⁾ Mannhardt, Wald- und Feldkulte, 1875, I, S. 518 ff. Die einzelnen Verfahrensweisen der Bereitung des Notfeuers bieten übrigens mannigfache Abweichungen, die sichtlich zum Teil späteren Ursprungs sind und bei denen wohl der gewöhnliche Holzbohrer als Vorbild gedient hat. Vgl. Loewenthal und Matlatzki, Die europäischen Feuerbohrer, Zeitschr. f. Ethnologie, 1916, S. 368, Fig. 4—7.

bereitung ihren ungeheuren Wert zu verleihen. Dieser Wert ist es, der, wie wenig andere Erfindungen, den Erfinder oder, wie es der Mythos auffaßt, den Räuber des Feuers vom Raben der Tlinkit bis zum Prometheus der Griechen zum Gegenstand des Mythenmärchens und der Sage gemacht hat¹⁾.

Vielleicht nicht anders verhält es sich mit Bogen und Pfeil, so sehr man hier geneigt sein wird, diese Waffe schon deshalb, weil sie nach ihrem Bau durchaus nicht zu den allerprimitivsten gehört, für eine von Anfang an neue Erfindung zu halten. Auch ist es natürlich keineswegs ausgeschlossen, daß sie zwar die verbreitetste Waffe des Primitiven, daß sie aber nicht selbst eine Erfindung desselben, sondern zu ihm gewandert ist, da wir wissen, daß die Formen der Bogen mannigfache Wanderungen von einer Bevölkerung zur andern eingeschlagen haben²⁾.

Die große Mehrzahl der Völker hat daher den Bogen jedenfalls nicht erfunden, sondern ihn entweder unverändert oder mit geringen Modifikationen von andern übernommen, und so gut manche Primitive ihre Sprache einer benachbarten Völkerschaft entnahmen, ebenso leicht oder noch leichter kann dies wohl mit Bogen und Pfeil geschehen sein, ohne daß diejenigen, die sie gebrauchten, immer selbst eine Einsicht in die Konstruktion der Waffe besaßen. Ein sprechendes Zeugnis bieten hierfür die Pygmäen des Kongo, von denen manche, weil ihnen die Vogelfedern mangeln, deren sie zur Fiederung des Pfeils bedürfen, sich statt dessen gelegentlich einer aus einem Blatt zugeschnittenen Form einer Feder bedienen. Wir werden wohl annehmen dürfen, daß man bei dem Gebrauch dieser Blattpfeile in ihnen einen Zauber vermutete, der den Pfeil lenkt; und es würde daher denkbar sein, daß die ganze Waffe als ein Zaubermittel angesehen wurde. Ist es doch bekannt, daß überhaupt den Waffen und besonders auch den Waffen einzelner Helden in der Sage eine zauberhafte Macht zugeschrieben wird. Der Bogen aber vereinigt zwei Wirkungen, die ihn gewissermaßen zum Zauberwerkzeug vorausbestimmen: auf der einen Seite ist er die bekannte, über weit entlegene Gebiete der Erde verbreitete Waffe, auf der andern Seite hat er in vielen Gegenden, namentlich auch in Afrika, einem Hauptgebiet von Bogen und Pfeil, die Bedeutung eines

¹⁾ Bd. 5², S. 286 f., 341 ff.

²⁾ Ratzel, Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss., Phil.-hist. Klasse, Bd. 39, 1887, S. 233 ff.

musikalischen Saiteninstruments gewonnen. Welche dieser beiden Verwendungen die frühere sei, ist unbekannt. Der innere Zusammenhang der Erscheinungen und ihre vorübergehenden Wandlungen entziehen sich im allgemeinen der Beobachtung: wir kennen nur bestimmte Endergebnisse dieser Wandlungen. Wann und wo ein Mensch zuerst daran gedacht hat, die elastische Kraft eines Stabes, den er vielleicht zum ersten Mal aus Anlaß ihrer musikalischen Wirkung gekrümmt hat, als Werkzeug zum Schleudern von Geschossen zu benutzen, wissen wir ebensowenig, wie wir die Entdeckung des australischen Bumerang kennen, das nur bei einer gewissen asymmetrischen Krümmung der beiden Hälften die Eigenschaft hat, wenn es nichts trifft, wieder zu dem Schützen zurückzukehren. Nur so viel darf man wohl in diesem Fall mit Sicherheitsagen, daß das Bumerang nicht sowohl erfunden, als vielmehr entdeckt worden ist, daß aber auch hier dem relativ Primitiven die Fähigkeit nicht gefehlt hat, diese Eigenschaft wahrzunehmen und anderen Geschossen absichtlich mitzuteilen¹⁾. Kennzeichnender als durch ihre Form und ihre sonstigen Attribute sind übrigens Bogen und Pfeil des Primitiven insofern, als sie im wesentlichen seine einzigen Waffen sind. Als einzige Waffen sind sie aber keine Kriegswaffen. Sie können, wie in den altorientalischen Ländern, etwa in der Hand des Pfeilschützen den Kampf der Fußgänger und Reiter aus der Ferne unterstützen; sonst sind sie die echten Jagdwaffen, oder der Pfeil tötet, aus dem Busch gezielt, den persönlichen Feind: so aus Eifersucht gegen den Nebenbuhler. Denn kriegerisch ist der Primitive nicht. Wahrscheinlich nicht aus einer ungewöhnlich friedfertigen Gesinnung, sondern weil überall die Männer den Streit führen, die Organisationen der Männer aber fehlen, die die Herde solcher Streitigkeiten zu sein pflegen.

c. Kunst und Kultur des Primitiven.

Wenn die Feuerentzündung und vielleicht auch die Waffe dem Primitiven entweder von außen zugewandert oder durch einen günstigen Zufall in die Hand gegeben sind, so verhält es sich einigermaßen anders mit den Gebieten des geistigen Lebens. Hier tragen seine Leistungen und Lebensgewohnheiten vornehmlich im Gegensatz zu den der

¹⁾ Elemente der Völkerpsychologie, S. 27 ff.

Sippenorganisation angehörigen Stämmen zwei Charakterzüge an sich, die eng miteinander zusammenhängen. Der eine besteht in der ungewöhnlichen Einfachheit, der andere in der unlösbaren Verbindung der verschiedenen Erscheinungen. So gehören Tanz und Gesang beim Primitiven zusammen: so weit man aus den Berichten der Forscher schließen kann, die sie näher beobachtet haben, singt der Primitive, wenn er tanzt, und tanzt, wenn er singt. Die Tänze sind höchst einfacher Art: die Weddas z. B. bewegen sich nicht von der Stelle, die Tanzbewegung scheint mehr einem Stampfen mit den Füßen als einem fortschreitenden Tanz zu gleichen; schon der begleitende Gesang hindert wahrscheinlich die fortschreitende Bewegung. Irgendeine Mannigfaltigkeit der Tanzbewegungen ist aber unter dieser Bedingung unmöglich, in vollem Gegensatz zu den in Klans und Sippen lebenden Völkern, bei denen der Tanz kunstmäßig ausgebildet ist und besonders die Nachahmung bestimmter Tiere eine wichtige Rolle spielt. Auch der Gesang der Primitiven ist kunstlos. Was ihn nach den besonders von den Brüdern Sarasin bei den Wedda und von Martin bei den Innenstämmen Malakkas mitgeteilten Proben auszeichnet, das ist ein gleichförmig wiederkehrender Refrain, der wahrscheinlich die erste Spur einer Art metrischer Form bildet, und es ist ein danach orientierter gleichförmiger Gedankeninhalt, der irgendeinen Gegenstand der Wahrnehmung schildert und sich ebenfalls in fortwährenden Wiederholungen ergeht¹⁾. Es ist offenbar eine der Symmetrie der einfachen geometrischen Zeichnungen analoge Regelmäßigkeit, die hier wohlgefällig und zauberhaft zugleich wirken mag. Auch diese Symmetrie wird aber in Wahrheit, wie wir vermuten dürfen, als eine an sich gleichartige empfunden. Es ist dieselbe in kürzeren Strecken geradlinige Bewegung, welche die Körpermuskeln in regelmäßiger Rhythmik ausführen, und durch die geradlinig begrenzte Figuren als sogenannte einfache geometrische Ornamente entstehen²⁾. Auch hier unterstützen sich mindestens wechselseitig der vorbildliche Anblick der Zeichnungen und der zeichnenden

¹⁾ Bd. 3³, S. 376 ff.

²⁾ Bd. 3³, S. 141 ff. Es ist hierfür beachtenswert, daß das Kind die ersten Versuche ein vorgezeichnetes Bild nachzuzeichnen derart ausführt, daß es zu einer Zeit, wo es noch nicht imstande ist, ein Bild überhaupt nachzuzeichnen, mit seinem Griffel die Bewegungen nachahmt, die der Vorzeichnende bei der Herstellung des Bildes ausführt. Vgl. meine Abhandlung: Die Zeichnungen des Kindes und die zeichnende Kunst der Naturvölker, Festschrift für Volkelt, 1918, S. 2.

Bewegungen, die sich mit dem Bilde selbst eng assoziieren. Ähnliche Beziehungen erstrecken sich endlich von jeder dieser Kunstleistungen ohne daß sich eine scharfe Grenze ziehen ließe, in das Gebiet des Zaubers. Insbesondere der Tanz ist es, der wohl als die erste Tätigkeit größere Gesellschaften vereinigt, und er würde schwerlich diese Macht besitzen, wenn nicht der Glaube an die magische Wirkung des Tanzes und der rhythmischen Rede schon hier die Männer zusammenführte. So mag der Pfeiltanz der Wedda, so genannt nach den auf den Boden gelegten Pfeilen, künftiges Jagdglück zu bewirken bestimmt sein. Sicherer bezeugt sind diese magischen Beziehungen bei den Innenstämmen der malayischen Halbinsel, den Kubus auf Sumatra u. a. Bei den Semang und Senoi fand R. Martin einen förmlichen Fabrikbetrieb in Frauenkämmen, in deren Schild geometrische Zeichnungen, namentlich Reihen von Dreiecken und Vierecken, eingeritzt waren, und die nach dem Glauben der Eingeborenen die Trägerinnen vor den verschiedensten Krankheiten schützen sollten¹⁾. Auch auf Waffen und Musikinstrumenten, namentlich den hier vorkommenden Nasenflöten, werden solche Zeichnungen angebracht. Da alle diese sogenannten Ornamente eine ausgedehntere Verbreitung haben, so sind sie augenscheinlich den Primitiven zugewandert, und es ist nicht unwahrscheinlich, daß sie erst nach ihrer Aufnahme den Charakter von Zaubersymbolen angenommen haben, während es zweifelhaft ist, ob sie daneben eine ästhetische Bedeutung besitzen. Für dieses Zurücktreten des Schmuckbedürfnisses spricht besonders das beinahe völlige Fehlen des eigenen Körperschmucks bei allen Primitiven. Tätowierung und Bemalung, diese bei den meisten Naturvölkern der folgenden Stufe weitverbreiteten, namentlich die bei vielen der ozeanischen Stämme zu üppiger Entwicklung gediehene Tätowierung und die bei vielen der Halbkulturvölker noch lange erhalten gebliebene Bemalung finden sich bei den Primitiven nur spärlich. Da bei diesen beiden Formen des direkten Körperschmucks der eigentliche Schmuck und der Wunsch sich auszuzeichnen eine hervorragende Rolle spielen, so spricht auch dies dafür, daß das Schmuckbedürfnis des Primitiven noch wenig entwickelt ist. Es fehlt eben dazu der Wetteifer mit seinesgleichen, der z. B. bei den Kultgesellschaften der Indianer eine so große Rolle

¹⁾ R. Martin, Die Inlandstämmen der malayischen Halbinsel, S. 828 ff. Einige Beispiele vgl. Bd. 3³, S. 184.

spielt, bei denen sich der Schmuck auf das genaueste nach dem Rang abstuft, den der einzelne in seiner Genossenschaft einnimmt. Solche Unterschiede der Stellung fehlen dem primitiven Zustand. Mag sich auch hier der einzelne vor andern im Kampf um das Weib und durch sein Jagdglück einen Vorteil erringen, dieser bleibt ein vorübergehender, ebenso wie der Hordenzustand dauernde Häuptlinge nicht kennt. Gerade um dieser Indifferenz der Zustände willen und im Hinblick auf den Zusammenhang, in welchem die verschiedenen Richtungen der Tätigkeit des Primitiven miteinander stehen, besitzt sein Leben und namentlich die Seite desselben, die den Anfängen einer künstlerischen Tätigkeit zugerechnet zu werden pflegt, bei aller Dürftigkeit einen einheitlichen und harmonischen Charakter. Tanz, Gesang, Zeichnung, Zaubersymbolik bergen so sehr den gleichen Inhalt, daß sie wohl kaum eigentlich als verschiedene Leistungen empfunden werden. Darum treten uns die wirklich primitiven Stämme dieser Erde, so entfernt voneinander sie leben mögen, in großer Übereinstimmung entgegen; darum wird aber auch die Divergenz der weiteren Entwicklung in ihrer Zunahme mit wachsender Kultur zu einem hervorragenden Merkmal der menschlichen Spezies. Hier eben zollt der primitive Mensch dem tierischen Zustand, aus dem er entsprungen ist, seinen Tribut. Er entbehrt noch der Vielgestaltigkeit der Entwicklung, aber er trägt diese als eine Anlage in sich, die in der Einheitlichkeit seiner Leistungen eingeschlossen ist.

5. Die Sippen- und Stammeskultur.

a. Blutrache und Blutbrüderschaft.

Die Sippe geht, wie es scheint, durch verschiedene Zwischenstufen aus der Horde hervor. Zunächst treten die das gleiche engere Territorium Bewohnenden in einen dauernden Verkehr: sie bilden einen Klan, der sich als Jagd- oder Wandergenossenschaft von seinen weiteren Stammesgenossen sondert, in Eheverkehr steht und allmählich eine Häuptlingschaft entwickelt. Eine solche Ortsgemeinschaft pflegt des festen Abschlusses gegenüber ihrer Umgebung noch zu entbehren, sie bietet daher infolge von Zu- und Abwanderungen ein ziemlich wechselvolles Bild. Wird die Sonderung eine dauerndere oder der Zusammenhalt des wandernden Trupps ein festerer, so bilden sich nun aber

Beziehungen der Blutsverwandtschaft zwischen seinen Mitgliedern und diese bewirken dann wieder einen engeren Abschluß gegenüber der Umwelt: auf diese Weise entsteht aus dem Klan die Sippe. Am ausgeprägtesten bietet die Urbevölkerung Australiens Erscheinungen, die auf diese verschiedenen Fälle hinweisen. So finden sich im Südosten zum Teil reine Ortsgruppen, innerhalb deren Beziehungen der Blutsverwandtschaft nur eine nebensächliche Rolle spielen, der Norden bietet die Spuren mannigfacher Ab- und Zuwanderungen, endlich im Zentrum des Gebiets hat sich offenbar vorzugsweise die Entwicklung zur Sippe vollzogen, so daß die hier den ganzen Umfang des Kontinents einnehmenden Stämme als die eigentlichen Repräsentanten einer regelmäßigen Sippenorganisation gelten können. Eine solche setzt außer dem engen Zusammenhang der einzelnen Sippe einen Verkehr zwischen benachbarten Sippen voraus, der sich namentlich zu einem regelmäßigen Eheverkehr entwickelt hat, außerdem aber in der gemeinsamen Feier bestimmter Kulte seinen Ausdruck findet. Dabei muß es übrigens dahingestellt bleiben, inwieweit der lokale Klan eine frühere oder eine spätere Stufe dieser Entwicklung ist. Außerdem spielen bei diesen Unterschieden der Klan- und Sippenorganisation die von den melanesischen Gebieten im Westen und im Norden aus erfolgten Einwanderungen eine bedeutsame Rolle¹⁾.

Trotz dieser Verschiedenheit der Bedingungen und sogar trotz der Verschiedenheit der Bevölkerung zeigt die australische Stammesverfassung, wie wir früher sahen, gemeinsame Züge, die mindestens bis zu einem gewissen Grade eine übereinstimmende Entwicklung andeuten; und diese sind um so bemerkenswerter, als auch sie in weit davon entfernten Gebieten der Erde sich wiederfinden. Vor allem gilt dies von den unter dem Namen des Totemismus vereinigten Tierkulten. Liegt darin eine oberflächliche Analogie mit der Gleichförmigkeit der primitiven Kultur, so entfernen sich aber die Totemkulte von dieser um so weiter darin, daß sie sehr verschiedene Stufen einer Entwicklung repräsentieren, die verhältnismäßig sehr niedrige Kulturen neben andern umfaßt, die in die Region der Halbkulturvölker hinaufreichen. Gehören z. B. zu den ersteren manche der australischen und melanesischen Stämme, so sind zu den bereits die Grenze der politischen Verfassung

¹⁾ F. Graebner, *Globus*, Bd. 90, 1906. Vgl. Bd. 7, S. 286 ff.

erreichenden Völkern die Nordamerikaner und die Mehrzahl der Bantu- und Sudanvölker zu zählen. So bietet sich hier eine Stufenfolge, innerhalb deren in einzelnen Regionen noch als lebendige Sitte erhalten geblieben ist, was an andern Orten nur noch in schattenhafter Überlieferung oder nach einem eingreifenden Bedeutungswandel fort dauert. Dennoch sind es gewisse formale Verhältnisse, die nach einem weit verbreiteten Prinzip im wesentlichen überall in den Gebieten der totemistischen Sippenorganisation wiederkehren, auch wo der Inhalt selbst ein anderer geworden ist. Dahin gehört namentlich die Zweigliederung der Stämme, die sich weiter in eine Vier- oder selbst Achtgliederung fortsetzen kann, schon diese Grenze aber selten erreicht und sie, soviel wir wissen, niemals überschreitet. Sie ist ursprünglich wohl aus einer Sonderung durch Auswandern, bei den zusammengesetzteren Gruppenbildungen aber wahrscheinlich aus Zuwanderungen zu erklären. Diesem äußeren Merkmal steht als ein inneres für den Übergang in die Sippe besonders kennzeichnendes die Sitte der *Blutrache* gegenüber, die in dem Sippenzeitalter entsteht, zum Teil aber noch weit über dasselbe nachwirkt. Es ist im Gegensatz zur Horde und zu dem noch in der Form einer lokalen Hordenbildung bestehenden Klan das Bewußtsein der Blutsverwandtschaft, das die Sippe durch die *Blutrache* kennzeichnet, und das noch bei ihrer Auflösung auf die aus ihr entspringenden Formen der Großfamilie übergeht. Der *Blutrache* steht aber die Schließung der Blutbrüderschaft ergänzend zur Seite, die wohl mit der Umwandlung des Klans in die Sippe zusammenhängt, indem sie aus dem Streben entspringt, der Sippe ihr ursprünglich fremde Mitglieder durch eine Art magischer Adoption zuzuführen. Wie die *Blutrache*, so reicht dann auch diese durch die Blutbrüderschaft vermittelte Aufnahme in die Sippe weit über die Zeit der Sippen- und Stammeskultur hinaus bis in die Anfänge der politischen Verfassung. Diese Loslösung beider Erscheinungen von den Zuständen der Sippenkultur, innerhalb deren sie entstanden sind, hängt sichtlich mit der persönlichen Richtung zusammen, die diese beiden Sitten, die *Blutrache* in der Reihenfolge der Verpflichtungen zu ihr, die Wahl zur Blutbrüderschaft in der persönlichen Freiheit, mit der die Zeremonie vorgenommen wird, kennzeichnet. Immerhin verlieren sie nach ihrer späteren Verselbständigung allmählich die kultische Bedeutung, die sie in dem Zeitalter der Sippenkultur

wahrscheinlich durchweg besessen haben, und die sich in manchen Fällen namentlich bei der Blutbrüderschaft auch noch in spätere Zeit erhalten hat¹⁾).

Diese bindende Verpflichtung zur Blutrache und der religiöse Charakter der Blutbrüderschaft, die damit der natürlichen Blutsverwandtschaft zur Seite tritt, werfen nun aber beide auf das Wesen der Sippe überhaupt ein bedeutsames Licht. Wenn die Blutrache und die Berechtigung des einzelnen Sippengenossen, eine Art Adoption für die Gesamtsippe zu vollziehen, außerdem die in vielen Fällen dazu tretende Sitte, nach Altersgenossenschaften gesondert in Männerhäusern oder in freien Wandergruppen zu leben, endlich festbestimmten Normen der Ehe zu folgen und die sogenannten Totemkulte zu üben, in weit voneinander entfernten Regionen der Erde hervorragende gemeinsame Merkmale der Sippenkultur bilden, so leuchtet daraus von selbst die ungeheure Bedeutung hervor, die der Kultus in diesen tief in alle Verhältnisse des Lebens eindringenden Formen auf die Sippenkultur ausübt. Nicht minder aber ist es von vornherein augenfällig, daß sich hier die verbreiteten Theorien dieser Kulturstufe prinzipiell den Weg zu einer haltbaren Erklärung dieser Erscheinungen versperrt haben, indem sie von allen diesen kultischen Beziehungen abstrahierten und statt dessen im wesentlichen ihren Erklärungen intellektuelle Motive zugrunde legten, bei denen sie in der Regel den Standpunkt der eigenen Zeit und der eigenen Nützlichkeits-erwägungen an die Stelle der Wirklichkeit setzten. Vor allem gilt dies von derjenigen Theorie, die die weiteste Verbreitung gefunden hat: von Lewes Morgans Erfindungstheorie, die einen wesentlichen Teil der australischen Totemorganisation aus dem Motiv der Verhütung von Heiraten zwischen Verwandten ableitet²⁾. Plausibler erscheint auf den ersten Blick die Hypothese H. Cunows, der zum Teil mit Recht in den von Morgan als Verwandtschaftsnamen angesprochenen sprachlichen Bezeichnungen der Völker die Namen von Altersklassen erblickt, mit denen er die zum Teil in den gleichen Gebieten verbreiteten Männergruppen und Männerhäuser in Verbindung bringt³⁾.

¹⁾ Über die Schließung der Blutbrüderschaft bei den Germanen. Bd. 9. S. 395 ff.

²⁾ Bd. 7, S. 383 ff. und Bd. 8, S. 28 ff.

³⁾ Bd. 7, S. 384 ff.

Doch weder findet sich irgendwo ein tatsächlicher Beleg für die Hypothese, daß ein solcher Übergang aus einem Alterssystem in ein Verwandtschaftssystem erfolgt sei, noch sind irgendwelche Motive für diesen Übergang geltend gemacht. Vielmehr ist es lediglich einerseits die Voraussetzung einer ursprünglichen Promiskuität, die die Grundlage auch dieser Hypothese bildet, anderseits entzieht sich die Annahme einer Ablösung der Altersstufen durch die Verwandtschaftsstufen um so mehr jeder tatsächlichen Beweisführung, als das Institut der Männerhäuser und die totemistische Sippenorganisation durchaus nicht parallelgehende Erscheinungen sind, vielmehr jene gerade in denjenigen Gebieten Melanesiens sich vorfinden, in denen die totemistische Exogamie verhältnismäßig zurücktritt. Näher ist hier wohl Mac Lennan mit seiner Hypothese des Ursprungs der Exogamie aus der Raubehe der Wahrheit gekommen; aber er hat freilich was oben die „friedliche Raubehe“ genannt wurde mit der kriegerischen verwechselt, Erscheinungen, die weit voneinander abliegenden Stufen der Kultur angehören¹⁾. Dagegen ist von allen diesen Forschern eine andere Beziehung nicht beachtet worden, die für den Zusammenhang der beiden Sitten der Blutrache und der Schließung der Blutbruderschaft mit den exogamischen Ehenormen zu sprechen scheinen. Ist es doch vor allem beachtenswert, daß in den austronesischen Gebieten, in denen uns die totemistische Sippenverfassung in ihren ausgeprägtesten Formen begegnet, auch die Blutrache eine hervorragende Rolle spielt²⁾. Da lange nachdem die kultischen Motive, die der totemistischen Exogamie ihren Ursprung gegeben, verschwunden sind, die Idee der Blutsverwandtschaft in unveränderter Macht fortdauert, so wird es begreiflich, daß diese direkt auf den Kultus des Blutes zurückgehenden, im übrigen aber von der besonderen Form der religiösen Kulte unabhängigen Triebfedern noch geraume Zeit in unverminderter Stärke vorhanden sind, so daß namentlich die Blutrache in einzelnen Gebieten weit über das eigentliche Sippenzeitalter hinausreicht. Immerhin ist sie es, die im ganzen wohl als das konstanteste Merkmal der Sippenkultur angesehen werden kann. Auch ist es ihre Ablösung, bei der wirtschaftliche Bedingungen und veränderte Rechtsanschauungen zusammenwirken, die diesen wichtigen,

¹⁾ Bd. 7, S. 344 ff.

²⁾ Spencer u. Gillen, *The native tribes of Central Australia*, p. 133 ff.

aber wegen seines allmählichen Eintritts sich leicht der Beachtung entziehenden Vorgang herbeiführt¹⁾).

b, Stammesgliederungen und Kultverbände

Die Exogamie.

Suchen wir hiernach den Verlauf der Sippenkultur in ein einheitliches Bild zusammenzufassen, so ist es ein Akt der Ablösung, der Anfang und Ende derselben bezeichnet. Den Anfang bildet die Umwandlung des Klans in die Sippe, ein Vorgang, der in dem Übergang eines noch regellosen Verkehrs der zusammenwohnenden Genossen in einen festeren, bestimmten Normen unterworfenen Verband besteht. Diese Umwandlung erstreckt sich über alle Lebensgebiete. Sie ergreift ebenso den Schutz des Lebens, der durch die Verpflichtung der Sippen-genossen zur Blutrache verbürgt wird, wie den Heiratsverkehr und die Einordnung der Kinder in die eigene oder eine befreundete stammverwandte Sippe. Den Mittelpunkt dieser aus der Not des Augenblicks entspringenden Maßnahmen und ihrer Umwandlung in dauernde Einrichtungen bilden aber die Kultfeste. Sie sind es, die auch die Mitglieder entfernt wohnender Sippen regelmäßig zusammenführen und so zunächst eine wechselseitige Kulthilfe bewirken, die sich am augenfälligsten bei den Totemkulten in dem Austausch der Totemtiere, in der Aushilfe bei der Jünglingsweihe, bei den Zauberzeremonien, auch bei den frühesten, mehr oder weniger in das Gebiet dieser hineinreichenden magischen Vegetationskulten zu erkennen geben. Indem sie so das gesamte Leben regeln, bringen sie eine Ablösung jener friedlichen Raubehe zustande, durch die in der vorangehenden Periode unregelmäßigerer Gruppenbildungen der Raub der Frau aus einem fremden Klan das aus der primitiven Kultur überkommene Bedürfnis der Ehe zu befriedigen sucht. So bildet die Regelung des Eheverkehrs eine Seite neben andern, sie ist aber nicht die einzige, wie die geläufige Theorie der sogenannten „Heiratsklassen“ annimmt, und sie entsteht am allerwenigsten aus einer Verabredung zu irgendwelchen hygienischen oder sonstigen Zwecken. Es ist früher erörtert worden, wie gerade diese Wirkungen auf den Eheverkehr wahrscheinlich die spätesten sind, weil sie bereits einen ausgebildeten Kultverkehr voraussetzen, der auf der

¹⁾ Bd. 9. S. 438 f.

Grundlage jener Vorstellungen sich entwickelt hat, die in dem Glauben an die dem Menschen überlegene Macht bestimmter Tiere ihre Quelle haben.

Hängt auf diese Weise die Sippenorganisation auf der einen Seite mit den natürlichen Gesetzen der Stammesgliederung, auf der andern mit der Gebundenheit an die umgebende Fauna und die Bedingungen der Nahrungsbeschaffung aus Tier- und Pflanzenreich auf das engste zusammen, so erklärt sich nun auch hieraus zureichend jene merkwürdige Regelmäßigkeit der Sippenordnung, die offenbar in den gangbaren Theorien die unbegreifliche Vorstellung einer planmäßigen Erfindung hervorgebracht hat, während sie in Wirklichkeit im Grunde ebensogut eine natürliche ohne spontane und bewußte Beihilfe entstandene Erscheinung ist wie die regelmäßige Gliederung der Teile eines physischen Organismus. Der Unterschied besteht nur darin, daß die dabei mitwirkenden Kräfte die natürlichen seelischen Triebe sind, die das Zusammenleben der Sippenge nossen bestimmen. Indem diese Triebe durch viele Generationen hindurch in dem allmählichen Wandel der Zustände wirksam werden, verbergen sich aber die letzten Ursachen der Erscheinungen den Mitgliedern, die an ihnen beteiligt sind, nicht anders als wie die Wachstums- und Entwicklungsvorgänge des eigenen Leibes, und es bleibt nur das allgemeine Bewußtsein, daß die bestehenden Einrichtungen, an deren Befolgung der einzelne gebunden ist, von den Voreltern als feste, religiös geheiligte Normen überkommen sind. Darum mag es sein, daß die Grundlagen der Erfindungstheorie in der Tradition der Sippen selbst ihre letzte Quelle haben. Besteht doch, wenn man sich bei den Eingeborenen nach dem Ursprung ihrer Sitten und ihrer Kultfeste erkundigt, die häufigste Auskunft, die man erhält, darin, sie seien ihnen von ihren Voreltern überliefert. Diese Überlieferung kleidet sich dann von selbst in die Vorstellung einer einmaligen Festsetzung, als deren Urheber entweder die Urahnen des eigenen Geschlechts oder mythische Wesen einer Urzeit angesehen werden. Diese Vorstellung reicht noch weit über das Sippenzeitalter hinaus. Sie beruht aber wesentlich darauf, daß, wo immer der natürliche Lauf geschichtlicher Vorgänge unter relativ gleichförmigen Bedingungen sich wiederholt, ein mehr oder weniger komplizierter Aufbau der Gesellschaftsordnung entsteht, der aus der durch viele Generationen hindurch allmählich erfolgten Anhäufung relativ gleichförmiger Bedingungen

hervorgeht. Da von diesen sich langsam und allmählich anhäufenden Vorgängen schließlich nur das Endergebnis unserer Beobachtung vorliegt, so sind dann auch wir gleich dem Eingeborenen geneigt, einen solchen über unbegrenzt lange Zeiten sich erstreckenden historischen Prozeß zu einer einmal entstandenen sozialen Schöpfung zu verdichten. Gerade hier fehlt es aber nicht an zahlreichen Zeugnissen eines bei aller vorübergehenden scheinbaren Stabilität fortwährenden Wandels der Zustände, der mit dem allmählichen Ursprung der Sippe aus dem regellosen Klan beginnt und mit ihrer Auflösung in dem mehr und mehr zur Einheit sich gestaltenden Stammesverband endet. Auf diese Weise sind beide Grenzen nicht festbestimmt, sondern, wie die Anfänge der Sippenbildung durch das Zusammenleben der Blutsverwandten in dem Klan bereits beginnen, so dauert, wenn auch in allmählicher Auflösung, die Sippenbildung samt den ihr spezifisch eigenen Einrichtungen, wie der Blutrache, der Exogamie usw. noch an, ja sie befestigen sich, sofern sie auf der engeren Verbindung der Stammesgenossen beruhen, zum Teil noch in dem erweiterten Stammesverband, und sie reichen schließlich bis in die politische Gesellschaft hinein, die im übrigen der Sippenverfassung und ihren eigenartigen Kulturen längst ein Ende bereitet hat.

Andererseits ist es eine begreifliche, aber freilich das Bild der Sippenkultur trübende Folge des besonderen Interesses gewesen, das die Exogamie und die mit ihr in Zusammenhang gebrachten Unterschiede der sogenannten Mutter- und Vaterfolge mit sich geführt haben, daß die Verhältnisse der Eheschließung in merkwürdig einseitiger Weise die ethnologische Forschung beschäftigten. Vor allem die australischen, teilweise aber auch die uramerikanischen Verhältnisse könnten nach den Schilderungen mancher Forscher den Eindruck erwecken, als bestehe der Lebensberuf dieser Sippenverbände zum größten Teil darin, bestimmten unabänderlich feststehenden Regeln der Eheschließung nachzukommen. Ein groteskes Beispiel dieser augenscheinlichen Überschätzung ist die Annahme, die Hauptgliederungen der australischen Sippenverbände seien lediglich um der Heiratsordnung willen entstanden. Es sind ja gewiß verschiedene Ursachen denkbar, die eine solche regelmäßige Gliederung zustande bringen können; aber daß die Stellung, die der Mensch in der Gesellschaft einnimmt, ganz und gar durch die Regel bestimmt sei, nach der er in eine andere Gesell-

schaftsgruppe zu heiraten habe, diese Annahme würde an einer eminent inneren Unwahrscheinlichkeit leiden, auch wenn sie nicht als eine Ausnahmeeinrichtung der australischen Eingeborenen betrachtet würde, von der z. B. die sonst ganz analogen Sippengliederungen der amerikanischen Stämme niemals etwas gewußt hätten. So bietet denn in der Tat die Sittengeschichte eine Reihe von Zügen, die mit den exogamischen Einrichtungen und den mit ihnen zusammenhängenden Kultverbänden gar nichts zu tun haben. Insbesondere gehören hierher schon die Verhältnisse der Polygynie und Polyandrie, sowie die Reste der Raubehe, die sich in dem die normale Monogamie begleitenden Institut der Nebenfrauen erhalten haben¹⁾. Ebenso scheinen die Verhältnisse der Vater- und Mutterfolge mit Sippenverbänden zusammenzuhängen, die außerhalb der Eheordnung stehen, so daß in vielen Fällen die Vaterfolge gewissermaßen als die natürliche Fortsetzung der primitiven Monogamie erscheint, während die Mutterfolge wahrscheinlich erst eine Wirkung der Männerverbände ist, die ihrerseits als ein spezifisches Produkt der Sippenkultur sich darstellen. Denn ein charakteristischer Zug dieser besteht im Gegensatz zu der oben erwähnten Hypothese Cunows gerade darin, daß die Entstehung der Sippe den Familienverband lockert, damit die Bildung polygynischer und bei empfindlichem Frauenmangel, wie er infolge der Aussetzung der weiblichen Kinder bei vielen Naturvölkern herrscht, polyandrischer Zustände neben der normalen Monogamie begünstigt. Daneben pflegen dann aber als eine weitere Folge unter dem Einfluß des dauernden Zusammenlebens der nun nach Altersklassen sich ordnenden Männerverbände, die gleichzeitig teils Kult-, teils Jagd-, teils Kriegsverbände zu sein pflegen, die Kinder ausschließlich der Pflege der Frauen und meist noch der aus dem Männerverband wieder ausscheidenden Greise überlassen zu bleiben. Das sind, wie man mit Wahrscheinlichkeit vermuten darf, die Bedingungen, unter denen sich das sogenannte „Mutterrecht“ entwickelt. In diesen Bedingungen seiner Entstehung liegt aber auch die Erklärung dafür, daß die Mutterfolge, die demnach erst sekundär auf die exogamische Eheordnung einwirkt, ein vorübergehender Zustand ist, indem, je mehr sich die stammverwandten Sippen zu umfassenderen Stammesverbänden zusammenschließen, die einzelnen Sippen

¹⁾ Bd. 7, S. 359 ff.

wieder in einflußreichere und abhängigere Familien sich sondern, damit aber auch innerhalb der Sippe überhaupt die Familie eine wachsende Bedeutung gewinnt. Neben diesen wichtigen Bedingungen der Gesellschaftsordnung fehlt es nun endlich nicht an kultischen Motiven der mannigfaltigsten Art, die relativ unabhängig die totemistischen Bestandteile begleiten, und die hier wie überall mit den Lebensvorgängen, mit Krankheit und Tod, mit den Affekten von Furcht und Hoffnung einhergehen und zumeist einer ebenso weit zurückreichenden Tradition wie Totemismus und Exogamie angehören. Alle diese Bestandteile von Kultus und Sitte reflektieren sich in den Mythenmärchen aller Gattungen, die gerade auch über die Gebiete der Sippenkultur verbreitet sind und überall von den Stein- und Baummythen und den unbestimmten Geistervorstellungen bis zu den Himmelsmärchen emporreichen¹⁾. Nichts belegt deutlicher diese Einseitigkeit, mit der vielfach die heutige Ethnologie aus der Fülle der Erscheinungen die Totemkulte und die exogamischen Sitten in den Vordergrund stellt, als die Nachrichten älterer Beobachter über die Zustände der gleichen Gebiete, die ein so wesentlich anderes Bild namentlich von den australischen und uramerikanischen Eingeborenen entwerfen, daß man versucht sein könnte, diese Schilderungen der gleichen Sippenkultur auf ganz verschiedene Völker zu beziehen²⁾.

Nur aus dieser Vielgestaltigkeit und teilweisen Unabhängigkeit der Elemente, aus denen sich die Sippenkultur zusammensetzt, werden nun aber auch die Veränderungen verständlich, die diese Kultur im Laufe der Zeit erfährt, und durch die sie sich schließlich auflöst, um in die folgende Stufe überzugehen. Hier treten uns die Hauptformen dieser Entwicklung teils innerhalb der Übergänge entgegen, die wir als eigentümliche Zwischenformen zwischen Sippenkultur und politischer, namentlich kriegerischer Staatsordnung unten kennen lernen werden (e), teils sind uns in der ältesten Tradition der Kulturvölker deren

¹⁾ Vgl. in Bd. 5 die melanesischen und amerikanischen Mythenmärchen, wo besonders die letzteren zugleich höchst charakteristische Beispiele des Wandels und des allmählichen Zurücktretens der totemistischen Kultmotive sind.

²⁾ Vgl. übrigens zahlreiche Angaben besonders über die verschiedenen Kultfeste der Australier bei Strehlow, Die Aranda- und Loritjastämme in Zentralaustralien, IV. Teil, 1913, und die Bemerkungen von H. Klaatsch, Schlußbericht über seine Reise nach Australien, Zeitschr. f. Ethnol., Bd. 39, 1907, S. 635 ff.

Spuren erhalten geblieben. Bei diesen sind es besonders die Urzustände der Germanen auf der einen und die der Römer auf der andern Seite, die wohl als die Hauptrepräsentanten der Sippenkultur und der Stammeskultur in diesen Zeiten des Übergangs betrachtet werden können. Bei den Germanen tritt gegenüber der festgeschlossenen Sippe der Zusammenhalt des Stammes verhältnismäßig zurück. Zwischen den einzelnen Sippen wogt die Fehde hin und her, und zwischen den Stämmen selbst wechseln Bündnisse und Kriege. Um so fester ist der Zusammenhalt der Sippe. Sie steht für den Schutz der einzelnen in den Verhältnissen des Eigentums und des Erbgangs an der Stelle der Familie. Darin tritt deutlich hervor, daß nicht etwa die Sippe aus der Gliederung des Stammesverbandes, sondern umgekehrt dieser aus der allmählichen Weiterentwicklung der Sippen entstanden ist, ähnlich wie die letzteren ihrerseits aus der Vereinigung zusammenlebender blutsverwandter Familien hervorgewachsen sind. Der germanischen Sippe entspricht nun im ganzen die römische Gens. Sie trägt aber augenscheinlich in höherem Grade noch als jene den Charakter einer erweiterten Familie, so daß sie sich möglicherweise von Anfang an zu einer einheitlichen Großfamilie entwickelt hat, wie denn auch jede in ihrem Gentilnamen ihren Ursprung auf einen einzigen Stammvater, z. B. die Ämilijer, Julier, Attier usw. zurückführt. In der Gens herrscht wechselseitiges Erbrecht, sie besitzt gemeinsame Kultfeste, einen gemeinsamen Begräbnisplatz, Verpflichtung zu Schutz und Abwehr. An der Spitze steht ein Vorsteher mit weitgehenden Rechten über die einzelnen. Dieser festeren Organisation gegenüber der germanischen Sippe entspricht es dann, daß bei der späteren Sonderung der Gens in eine Anzahl von Einzelfamilien auf diese jene alten Gentilrechte als Familienrechte, darunter insbesondere auch das Recht des Pater familias über die Gesamtfamilie, so das Recht des römischen Vaters, den Sohn zu töten oder als Sklaven zu verkaufen, übergehen. Diese Verschiedenheit der Entwicklung hängt hier sichtlich zugleich mit der Form der Siedelung zusammen. Die Germanen haben bei ihrer Einwanderung überall Urbevölkerungen fremden Stammes vorgefunden. Sie haben im Kampf und durch die Unterjochung dieser die Gebiete gewonnen, in denen sie sich als freie Markgenossenschaften ansiedelten und kriegerische Schutzgemeinschaften bildeten. Darum blieb der Sippenverband ein einigermaßen loser; seine Gliederung in Einzel-

familien, aber auch die Verbindung zu größeren Stammeseinheiten war infolge der Ausdehnung über ein weiteres Gebiet eine freiere. Die lateinischen Stämme hatten, wie es scheint, ein unbewohntes Gebiet vorgefunden. So gründeten sie ihre Wohnstätten in dichter Siedelung: die ursprüngliche Gens oder jedenfalls eine größere Abteilung derselben errichtete sich eine gemeinsame Wohnstätte, über die das älteste Familienhaupt die Aufsicht im Frieden hatte und den Befehl in den kriegerischen Unternehmungen gegen die Nachbarstämme führte. So bieten allem Anscheine nach diese beiden Abteilungen der indogermanischen Völker Beispiele der beiden Hauptformen der Niederlassung, die überall uns begegnen, wo im Gefolge von Stammeswanderungen neue Völkergemeinschaften entstanden: der Markgenossenschaft und der Hausgemeinschaft. Neben den Germanen sind es namentlich auch die Griechen gewesen, die dem Typus der Markgemeinschaft, die später in ihre Gebiete eingewanderten Slawen, die zum Teil dem der Hausgemeinschaft folgten. Unter den letzteren haben sich namentlich bei den Südslawen noch heute die Spuren dieser Hausgemeinschaft erhalten. Die gleichen Gegensätze treffen wir unter analogen Bedingungen auch noch auf außereuropäischem, z. B. auf amerikanischem Boden; dabei scheinen sie Differenzierungen zu sein, die einem allgemeinen Gesetz der Siedelungsvorgänge entsprechen, die überhaupt dem Zeitalter der Sippen- und Stammesordnungen angehören¹⁾.

c. Allgemeine Entwicklung der Sippenverfassung.

Mit der Entstehung der Sippenverfassung erfährt die Kultur nach allen Richtungen gewaltige Wandlungen, die mit dem Verkehr der stammverwandten Sippen beginnen, mit der Entstehung der Stammesverfassung einen relativen Abschluß finden und damit den Übergang in die nationale Kultur vermitteln. Der erste und bedeutsamste Schritt dieser Entwicklung besteht wohl überall in den aus dem Verkehr stammverwandter und benachbarter Sippen hervorgehenden Sippenfreundschaften. Zu ihnen gehören als die prägnantesten, in weiten Gebieten wiederkehrenden Beispiele die auf der Grundlage der Totemkulte sich erhebenden „Totemfreundschaften“,

¹⁾ Bd. 8, S. 48 ff.

wie sie uns in Australien entgegengetreten sind. Sie sind deshalb besonders bedeutsam, weil sie außer in andern Lebensverhältnissen, so besonders in dem Heiratsverkehr, engere Verbindungen bilden, die sich zu einer festen Heiratsordnung gestaltet haben, bei deren Entstehung, wie wir vermuten dürfen, die gemeinsam gefeierten Feste eine Hauptrolle spielten. Dennoch ist es zu weit gegangen, wenn man den Totemismus als die allgemeine Durchgangsstufe bei der Ausbildung dieses Sippenverkehrs annimmt. Ist es auch nicht unwahrscheinlich, daß den Kultfesten überhaupt in dem Vorgang der Vereinigung der Sippen zu Stammesverbänden eine wichtige Stellung zukommt, wie dies auf einer späteren Stufe namentlich die mit dem Aufblühen des Ackerbaues zusammenhängenden Vegetationsfeste zeigen, so läßt sich doch in keiner Art beweisen, daß alle Völker jenes Stadium der Tierkulte zurückgelegt haben, das wir mit dem Namen des Totemismus belegen. Denn die früher besonders auch von J. G. Frazer vertretene Meinung, überall, wo Spuren einer einstigen Mutterfolge zu finden seien, sei auch auf einen früheren Totemismus zurückzuschließen, ist im Grunde eine willkürliche Hypothese, da die Mutterfolge zwar höchst wahrscheinlich mit der Bildung der Männergemeinschaften, in keiner Weise aber mit der spezifischen Form der Totemkulte zusammenhängt¹⁾. So ist es denn auch nicht unwahrscheinlich, daß auf ganz anderer religiöser Grundlage Kultverbände entstanden sind, die ähnliche Sippengenossenschaften hervorgebracht haben. Die zu bestimmten Zeiten gefeierten Kultfeste pflegen dann die Anlässe zu sein, die in vielen Gebieten auf weite Strecken stammverwandte Sippen und zuweilen selbst einander fernerstehende, aber benachbart wohnende Stämme zu gemeinsamer Feier vereinigten. Schon in Amerika, wo der eigentliche Totemismus zwar in mancherlei Überlebnissen, namentlich in seinen Wirkungen auf die Stammestradition noch fortbesteht, aber im Kultus zurückgetreten ist, spielen in Gebieten der Ackerkultur, wie z. B. bei den Pueblovölkern der mexikanischen Einflußsphäre, die Ackerkulte eine verwandte Rolle. Bei der eminenten Bedeutung, die die Ackerkultur für den Kultus überhaupt hat, ist es aber nicht unwahrscheinlich, daß sie auf einer späteren Stufe einen ähnlichen Einfluß auf die Fortbildung zuerst zu einzelnen Sippenverbänden und

¹⁾ J. G. Frazer, Totemism and Exogamy, t. 1, p. 89 ff. Vgl. oben Bd. 4², S. 339 ff. und Bd. 7, S. 375 ff.

dann zu Stammesverbänden gewonnen hat. Ein charakteristisches äußeres Symptom dieser zentralen Bedeutung der Vegetationskulte ist besonders die Konzentration verschiedener Kulte auf bestimmte Jahresfeste, deren Mittelpunkte die Saat- und Erntekulte bilden¹⁾. Innerhalb weit voneinander entfernter Regionen der Erde begegnen uns, wie für die Alte Welt schon Mannhardt und für die Neue die amerikanische Ethnologie gezeigt haben, die Erscheinungen der Vegetationsfeste selbst und des Verkehrs, der von ihnen ausgeht, in so übereinstimmenden Überlieferungen, daß man hier wohl auch an übereinstimmende Wirkungen denken kann. Da sind es denn einerseits die beschränkteren Verbände, die innerhalb eines Stammes den Verkehr benachbarter oder sonst durch Tradition aufeinander angewiesener Sippen vermitteln, anderseits aber durch allmähliche Ausbreitung dieses regelmäßigen Kontaktes und unterstützt durch das Bedürfnis des wechselseitigen Schutzes allmählich ein weiteres Stammesbewußtsein erzeugen, das zu dem Beginn einer politischen Ordnung hinüberleitet. Neben diesen umfassenderen Bildungen gewinnen dann aber auf dieser zur allmählichen Auflösung der Sippenkultur führenden Stufe die aus der letzteren hervorgegangenen sozialen Ordnungen unabhängig von ihnen eine selbständige Konsolidierung in Sitte und Recht, die, längst nachdem jener ursprüngliche Kultverkehr verschollen ist, in erweiterten Gauverbänden ihren Ausdruck findet. Auf der andern Seite bewahren die Traditionen der Blutsverwandtschaft der engeren Sippe, nachdem der Zusammenhalt der Sippen selbst erloschen ist, ihre Geltung, wenn auch ihre Begrenzung unbestimmt wird und, während die Blutrache allmählich auf die Familien übergeht, die freie Schließung der Blutbrüderschaft einen größeren, schließlich über Stammesfremde sich ausdehnenden Umfang gewinnen kann²⁾. Nun wird man als eine besondere Folge dieser in wechselnder Mischung aus verschiedenen Zeiten der Sippen- und Stammesentwicklung zurückgebliebenen Traditionen schließlich auch die über die ganze Erde verbreiteten und meist feste Bestandteile der Rechtsordnung bildenden Normen der Exogamie zu zählen haben. Je unverbrüchlicher diese Normen Geltung besitzen, um so wahrscheinlicher ist es aber bei ihnen, wie bei andern Rechtsnormen, daß sie auf kultische Überlieferungen

¹⁾ Bd. 4², S. 526 ff. und Bd. 6², S. 87 ff.

²⁾ Bd. 8, S. 17.

zurückgehen, daher sich denn auch auf lange hinaus mit ihrer Verletzung die Vorstellung der religiösen Verfehlung verbindet, ja daß dies nicht selten auch da noch geschieht, wo das exogamische Gebot seine Strenge eingebüßt hat, was um so leichter zutrifft, als in diesem Fall andere äußere Motive des geselligen Verkehrs an die Stelle treten können. Aber es ist nicht im geringsten wahrscheinlich, daß irgendeine dieser allgemeinen Folgen des Sippenverkehrs aus einem einzigen ursprünglichen Motiv hervorgegangen ist, so verwandt bei der Analogie der Wirkungen die Motive überhaupt sind, und so sehr insbesondere der Kultus, wie die begleitenden Erscheinungen von Sitte und Recht wahrscheinlich machen, überall an deren Ursprung beteiligt ist.

d. Sippenverfassung und Geschlechterordnung.

Nun sind diese Beziehungen zwischen dem Kultus und den äußeren Ordnungen durchweg wechselseitige: der Kultus bestimmt und befestigt die in der Sitte sich ausprägenden Lebensgewohnheiten, und diese bestimmen wiederum die Formen des Kultus, indem sie die Periodizität des menschlichen Leben und der äußeren Naturerscheinungen auf ihn übertragen. Es gibt vor allem zwei wichtige Formen allgemein verbreiteter Kultfeste, in denen sich diese Wechselbeziehung spiegelt: die Jünglingsweißen und die Saat- und Erntefeste. Jene gehören in ihrer Entstehung den früheren Stadien des Sippenzeitalters, diese vorzugsweise den späteren der Stammesordnungen an. Beide bieten insofern eine gewisse Analogie, als an die Jünglingsweihe andere an gewisse Haupteinschnitte des menschlichen Lebens gebundene Lebensordnungen von mindestens teilweise kultischem Charakter, an die Vegetationsfeste weitere Kultfeiern von allgemeiner Bedeutung sich anlagern, die aus der Stammestradiation hervorgehen: so besonders die Feste, die dem Kultus einzelner Götter oder der Beschwörung dämonischer Wesen, sei es nun der in der Natur lebenden Zaubermächte, sei es der Ahnen der Geschlechter, gewidmet sind¹⁾. Unter solchen an Zahl unabsehbaren und mannigfach wechselnden dämonischen Wesen nehmen drei Gattungen eine hervorragende, für die allgemeine Entwicklung des Mythos und der Religion bedeutsame Stellung ein, so daß sie von hier aus wiederum dem Leben

¹⁾ Bd. 4², S. 457 ff.

und der Sitte ihr charakteristisches Gepräge geben. Die eine ist die Gattung der Naturdämonen. Sie ist die verhältnismäßig am gleichförmigsten wiederkehrende. Immerhin ist die Lebendigkeit, mit der ein Volk das allgemeine Leben der umgebenden Natur, die in Wald und Feld, in Himmel und Erde, in Berg und Tal hausende lebendige Welt in der eigenen Phantasie spiegelt, eine charakteristisch verschiedene, und sie verleiht nicht bloß der Religion ihren eigentümlichen Charakter, sondern sie ist es auch, die dann weiterhin in Dichtung und Philosophie ihren spezifischen Ausdruck findet. Man erinnere sich hier nur unter den Völkern der höheren, gerade in der Ausbildung dieser dem Sippen- und Stammeszeitalter als der Hauptperiode der Mythenbildung angehörenden Stufe etwa der Griechen und der Germanen auf der einen, der Römer und der Kelten auf der andern Seite. Dort eine reiche Belebung der Natur und ein tiefes Gefühl ihrer Einheit mit dem Leben göttlicher, das menschliche Schicksal lenkender Wesen, dabei aber doch zugleich ein Kontrast der Lebensanschauungen, in welchem sich bei den Germanen die Stimmungen des nordischen Waldes, bei den Griechen die des südlichen Himmels zu spiegeln scheinen. Hier, bei den Römern und Kelten, ein im engen Zusammenleben der Sippen-genossen erstarkter leidenschaftlicher Drang nach Macht, der früh schon im Kampf mit benachbarten Stämmen zur politischen Ordnung und zu der vorwiegenden Ausbildung der Charaktereigenschaften geführt hat, die in einem auf den eigenen Willen des Menschen gestellten Dämonen- und Schicksalskultus ihren Ausdruck finden.

Die zweite Gattung solcher Zauberwesen besteht aus den Vorfahren des eigenen Geschlechts, die außerdem als die Begründer desselben und als die Stifter der noch geltenden Lebensordnungen angesehen werden. Sie treten verhältnismäßig zurück, wo die Naturgötter als die Lenker des menschlichen Schicksals im Vordergrund stehen; aber ein gewisser Kultus wird auch ihnen zuteil. In den Religionen der Naturvölker wachsen sie zu einem Heldengeschlecht empor, das meist seinen eigenen Ursprung auf die Götter zurückführt oder die Gründer des Geschlechts zu Halbgöttern und Göttern erhebt. Diese sind dann das Hauptmaterial des Mythos und der Sage im Unterschied von dem eigentlichen Kultus. Wo in der mythologischen Phantasie die Belebung der Natur mehr zurücktritt, wie in besonders ausgepräg-

ter Weise bei den Völkern Ostasiens oder, oft in eigentümlicher Mischung mit dem Naturmythus, bei manchen der amerikanischen Ackerbauvölker, da spielt dann ein unbestimmterer Ahnenkult die vorherrschende Rolle. Bald werden die Ahnen in regelmäßig wiederkehrenden Festen gefeiert, wie in der chinesischen Kultursphäre, bald werden sie zusammen mit den Naturmächten und den Geistern des befruchteten Bodens angerufen, wie bei den nordamerikanischen Ackerbauvölkern; hier wie dort kommt es nicht, wie in den Kulte der Indogermanen und Semiten, zu einer wechselseitigen Durchdringung der Elemente, sondern diese bleiben, als Beweis eines spröderen, einseitig dem praktischen Lebensbedürfnis zugewandten Phantasielebens, voneinander gesondert, und die Verehrung der Vorfahren besitzt, wie vor allem der Kultus der chinesischen Geschlechtsverbände zeigt, mit einer stark ethischen Beimischung das Übergewicht über den des Mythos fast völlig entbehrenden Kultus. So haben sich in der Alten Welt zwei grundverschiedene Richtungen der geistigen Kultur in engem Zusammenhang mit der religiösen Entwicklung und durch diese mit der in Kunst und Philosophie zutage tretenden reicheren Phantasiebegabung bei den westlichen und der nüchternen, der überlieferten Sitte strenger ergebenden bei den östlichen Völkern entwickelt. Es sind Richtungen, die in ihrem Gegensatze erst auf der Stufe der nationalen Kulturen hervortreten, aber in ihren Anfängen sichtlich in das Zeitalter der Sippen und Geschlechterkultur zurückreichen. Diese frühe Ausbildung der Anlagen beweist übrigens auch, wie verfehlt das weitverbreitete Streben ist, die Entwicklung des religiösen Kultus auf eine allgemeingültige Gesetzmäßigkeit zurückzuführen, an deren Anfang der Ahnenkult stehen soll. Elemente desselben finden sich überall. Sie reichen zurück bis in die primitiven Anfänge, und sie kehren wieder in den Mythen der Indogermanen und der Semiten so gut wie in den Ahnengeistern der Chinesen und Japaner oder in den hinter den Wolken verborgen gedachten Schutzgeistern der Puebloindianer. Aber in jeder dieser Gestaltungen ist ihr Charakter wieder ein anderer, und danach bemißt sich die Bedeutung, die dieser Kult innerhalb der gesamten Kultur einnimmt. Ganz unpersönlich sind noch die Ahnengeister der Indianer: im Hintergrund der Wolken regen sie die Regendämonen an, ihr befruchtendes Naß zu spenden, und sie mischen sich unsichtbar unter die Tänzer, die damit einen Zauber auf die unter dem

Boden wirkenden Wachstumsgeister ausüben¹⁾. Ebenfalls durch die Verehrung, die der Gesamtheit der Geschlechterahnen erwiesen wird, unpersönlich sind die in die Geschlechterhallen der Chinesen aufgenommenen Vorfahren, unter denen einzelne bereits als sittliche Vorbilder an persönlichem Wert hervorragen. Bei den Semiten sind es nur noch diese eine höhere Verehrung genießenden Väter des Geschlechts, die nicht mehr selbst als Götter, was sie vielleicht in einer älteren Zeit gewesen sind, wohl aber als Lieblinge der Gottheit und Vorbilder des Gehorsams vor allem gegenüber den sich ausbildenden Orts- und Stammesgöttern gelten, die in diese Stellung einrücken. Bei den Griechen und Germanen sind es die Helden der Vorzeit, wahrscheinlich ebenfalls zum Teil aus einstigen ortsangesessenen oder von außen eingeführten Göttern bestehend, aus denen der Mythos ein Heldengeschlecht bildet, das zwischen den Göttern und den Ahnen eine schwankende Stellung einnimmt. Endlich bei den Römern nähern sich diese Gestalten der mythischen Vergangenheit einem nur mit einzelnen Zügen des Wunderhaften ausgestatteten menschlichen Helden-tum, und bei den Ariern werden sie zu einem Geschlecht von Priestern und Dichtern, das mit dem Kult der Götter die Kultur geschaffen hat. So weisen von verschiedenen Seiten her die Anfänge dieser abweichenden Entwicklungen auf das Zeitalter der Sippen- und Stammeskultur als auf ihren Anfang zurück; aber dieser Anfang ist bei jeder der großen Völkerfamilien ein so verschiedener, daß schon die Sippenkultur, abgesehen von den ihr im ganzen gemeinsamen Zügen, nach verschiedenen Seiten auseinandergeht, wobei sie in diesen abweichenden religiösen Gestaltungen auch Abweichungen in Sitte und Rechtsordnung erkennen läßt.

e. Das Tier im Kultus.

An die beiden Gattungen der dem Sippen- und Geschlechterzeitalter spezifisch eigenen mythologischen Gebilde schließt sich endlich als eine dritte diejenige an, die wahrscheinlich dem totemistischen Zeitalter ihren Ursprung verdankt, aber unter der Wirkung der Geschlechterorganisation eigentümliche Umbildungen erfährt, durch die der Übergang in den eigentlichen Götterkult wesentlich vermittelt

¹⁾ Bd. 4², S. 531 ff.

wird. Insofern aber der Götterkult es ist, der mit der Entstehung der nationalen Kulturen auf das engste zusammenhängt, erweist sich damit zugleich die Sippen- und Stammeskultur als die unmittelbare Vor- und Übergangsstufe zu der Entwicklung der politischen Gesellschaft und zur Entstehung der an diese gebundenen nationalen Kulturen. Hier sind es zunächst die Umbildungen in dem Verhältnis des Menschen zum Tiere, die eine überaus charakteristische Folge von Übergangsstufen darstellen. Am Anfang steht das Totemtier als überindividuelles Gattungswesen: die Spezies, nicht ein individuelles Tier gilt als Totem, oder, wie man vielleicht besser umgekehrt sagen könnte, jedes Tier der gleichen Spezies gilt als dasselbe individuelle Wesen. Dann kommt auf einer zweiten Stufe, die bereits in spätere Zeiten hinüberreicht, aber wahrscheinlich innerhalb der Sippenkultur ihre Ausbildung gefunden hat, der Kultus bestimmter Tierindividuen. Unter ihnen ragt der ägyptische Apis hervor, der als Stier ein individuelles Leben führt und daher bei seinem Tode durch einen andern ersetzt wird. Von solchen individuellen Tiergöttern kann sich dann aber augenscheinlich wieder der Charakter der besonderen Heiligung nach verschiedenen Richtungen ausbreiten. Die eine begegnet uns ebenfalls in Ägypten; sie besteht darin, daß Götter, die im übrigen menschenähnlich gedacht werden, zugleich in Tiergestalten sich verkörpern: so der Gott Ra in dem Sperber, Isis in der Kuh, Horus im Falken usw. Als Ausdruck dieser Doppelnatur hat die ägyptische Kunst die menschliche Gestalt mit dem Tierkopf verbunden, und in den wirklichen Kultus sind dann wieder diese Doppelgestalten selbst hinübergewandert. An diesen Schritt schließt sich noch ein weiterer an: auf zahlreiche andere Tiere überträgt sich von den Tiergöttern aus der Charakter einer besonderen Heiligkeit, der nun wieder der Spezies als solcher zukommt. Hierher gehört in Ägypten das Krokodil, vielleicht in Verbindung mit der fruchtbringenden Kraft des Nils, dann die Schlange, die Katze u. a. Wenn der Zyklus der Tiergötter in diesen „heiligen Tieren“ wieder, über das individuelle Tier hinausgreifend, zur Gattung zurückkehrt, so könnte es scheinen, als sei das ein wiedererstandener Totemismus. Aber nicht umsonst steht das Totemtier am Anfang, das heilige Tier am Ende der Reihe. Neben den zur Ausbildung gelangten Himmelsgöttern beharren die heiligen Tiere immerhin auf der Stufe untergeordneter göttlicher Wesen, die in die besonderen Dienste der Götter treten und ihnen

in einer letzten Phase dieses Wandels als symbolische Tierformen beigegeben werden, niemals aber sich selbst wieder zu Göttern erheben können. Als Vertreter und Sendboten der Götter oder auch, wo sich die Vorstellung geltend macht, daß die Götter eigentlich unvorstellbar seien, als symbolische Verkörperungen sind diese Gestalten der heiligen Tiere durch die Mythologien aller Völker des Altertums gewandert. Auch sie gehören überall erst der folgenden Kulturstufe an, aber die Anlage zu ihrer Entstehung reicht sichtlich in das Sippenzeitalter zurück. Hier spinnen sich die Fäden an, die, wie wir unten sehen werden, die den Anfängen des Sippenzeitalters eigenen Totemkulte mit der Mythologie der heiligen Tiere und durch diese mit dem Götterkultus verbinden. Auf dem Wege von jenem Anfang zu diesem Ausgang des Tierkultus hat sich aber noch eine dritte Form desselben abgezweigt, die zum Teil in die eine, zum Teil in die andere dieser Sphären fällt: das ist die Klasse der Schutztiere, die als besondere Begleiter und Beschützer des einzelnen Menschen von diesem in einer Art von Kultus verehrt werden. Sie sind durchweg individuelle Tiere, und sie unterscheiden sich dadurch sowohl von den Totem- wie von den heiligen Tieren, daher sie wohl als eine speziell der Sippenkultur angehörende vermittelnde Bildung angesehen werden können¹⁾.

f. Übergangsformen der Stammes- zur politischen Kultur.

In dem Schutz, den auf solche Weise der einzelne Sippengenosse in den ihm beigegebenen oder irgendwie sonst durch Schicksals- und Zaubermächte mit seinem Leben verflochtenen dämonischen Mächten genießt, spiegelt sich nun seine Stellung innerhalb der Sippenordnung, und dadurch hängt diese Differenzierung von Mythos und Kultus wiederum unmittelbar zusammen mit der allgemeinen Entwicklung der Sippen- und ihrem Übergang in die Stammeskultur. Schon in der Sippe richtet sich nach der Stellung des einzelnen unter seinen Genossen der magische Schutz, von dem sein Leben umgeben ist, und dieser Schutz wirkt wieder zurück auf die besondere Familiengemeinschaft, der er angehört, und die ihm zusammen mit seinen Sippengenossen seine Stellung in dem weiteren Geschlechterverband anweist. Sind in den Anfängen der Sippenkultur die einzelnen Klengenossen

¹⁾ Bd. 4². S. 333 f.

noch, abgesehen von einem früh an die Spitze tretenden Häuptling, im wesentlichen einander gleichgeordnet, so beginnen mit der Ausbildung der auf die Blutsverwandtschaft gegründeten Sippengemeinschaft und mit der weiteren Entwicklung dieser in engere Familienverbände Differenzierungen einzutreten, die durch die fortwirkende Tradition die Anfänge einer Steigerung der Unterschiede des Ansehens und des Einflusses herbeiführen, und diese Unterschiede übertragen sich naturgemäß in noch weiterem Maße auf das Verhältnis verschiedener Sippen zueinander. So liegt wahrscheinlich schon innerhalb einer im übrigen gleichwertigen Sippenordnung die Anlage zu Wertunterschieden, die dann vor allem unter dem Einfluß der Wanderungen und der Vermischungen der Stämme Umbildungen herbeiführen, aus denen eine die Grenzen der Sippengemeinschaft überschreitende Entwicklung entspringt. Ist innerhalb des eigentlichen Sippenzeitalters im allgemeinen noch das Prinzip der Gleichordnung der Sippen maßgebend, so beginnt nun dieses in dem Augenblick eine mehr und mehr über die verschiedenen Teile der Sippengemeinschaft übergreifende Umkehrung dadurch zu erfahren, daß die auf einem und demselben Boden zusammentreffenden Volksteile Stämmen verschiedenen Ursprungs angehören. Auch hier freilich scheidet sich erst die spätere von der beginnenden Sippenkultur in dem Sinne, daß diese infolge der Gleichartigkeit einer primitiveren Kultur immer noch zur Vereinigung der verschiedenen Stämme in eine einzige erweiterte Sippen- und Stammesgemeinschaft geneigt ist und erst erheblichere Unterschiede der Kultur, unter denen die der Sprache und des Kultus im Vordergrund stehen, einer solchen hemmend in den Weg treten. Die gewaltige Wendung, die sich hier in dem Verhältnis von Völkern verschiedener Abstammung gerade innerhalb der Kultur des Sippenzeitalters vollzieht, ist uns besonders bei den amerikanischen Halbkulturvölkern entgegengetreten, die ein Mittleres zwischen der Tötung des Kriegsgefangenen und seiner vollberechtigten Aufnahme in den Stamm kaum kennen oder doch erst mit dem Übergang in die Stammes- und teilweise staatliche Verfassung auch das Institut der Kriegssklaverei teilweise sich angeeignet haben¹⁾. Auf einer Stufe, auf der noch die Gleichheit der Sippen herrscht und demnach auch innerhalb der einzelnen Sippe alle Mitglieder, höchstens abgesehen von den Häuptlingen, im wesentlichen der gleichen Arbeit obliegen,

¹⁾ Bd. 8, S. 17.

fehlt es an den Bedingungen für die Existenz einer untertänigen Klasse. Sie beginnt erst da allmählich hervorzutreten, wo der Krieg der Stämme jene Übergänge zwischen Stammesverfassung und politischer Gesellschaft hervorbringt, wie sie uns noch in relativ neuer Zeit bei den Irokesen und einigen andern, besonders der Völkerfamilie der Sioux angehörenden Stämmen Nordamerikas begegnet sind, und wie sie bereits auf einer etwas höheren Stufe im Altertum das Bild der Homerischen Welt darbietet. In beiden Fällen zeigt es sich deutlich, daß, ebenso wie der Krieg es hauptsächlich ist, der die Stammes- in die politische Kultur überführt, so der im Krieg zum Sklaven gemachte Krieger fremder Abstammung oder das aus der Fremde heimgeführte Weib die ersten außerhalb jener im ganzen gleichgestellten Sippen-gemeinschaft stehenden Menschen sind, welche die Stammeskultur kennt.

Es ist der Sklave, der die älteste, aber auch zugleich die dauerndste Form der Untertänigkeit vertritt, die, indem jener das persönliche Eigentum seines Herrn wird, sich von selbst zum Verhältnis der Erbuntertänigkeit entwickelt. Damit wird die Sklaverei, wo sie einmal Fuß gefaßt hat, zu einer Institution, auf welche die Normen des sachlichen Besitzes übergehen: dem im Krieg unterworfenen tritt der gekaufte Sklave zur Seite. Die im sachlichen Güterverkehr eine so wichtige Rolle spielenden Schenksitten greifen dann später auf dieses lebendige Eigentum in der Form über, daß der Herr dem Sklaven seine Freiheit ganz oder teilweise zum Geschenk machen kann. So bietet diese früheste Art der Untertänigkeit in der Bildung von Übergangsformen zu der Stellung des freien Stammesgenossen das Vorbild für alle weiteren Gestaltungen derselben. Aber noch in einer andern Beziehung ist die Sklaverei der Ausgangspunkt für die Entwicklung der sonstigen außerhalb der ursprünglichen Sippenordnungen stehenden Gliederungen. Es sind, nachdem sich erst eine dauernde und damit den einzelnen weiter über die andern Stammesgenossen erhebende Häuptlingschaft ausgebildet hat, die Inhaber der Gewalt, denen das Recht auf den im Krieg erbeuteten Sklaven zusteht, und dieses Verhältnis bietet samt der Ausdehnung solcher Vorrechte auf einzelne der andern Stammesgenossen einen der Ausgangspunkte für die Ausbildung der in der Stammesgesellschaft sich allmählich vorbereitenden und mit dem Eintritt in das politische Zeitalter entstehenden Standesunterschiede.

Wie bei der Sklaverei die individuelle Aneignung des Angehörigen eines fremden Stammes, so bildet nun der im Gefolge der Wanderung der Stämme eintretende Streit um den Boden, der sich zwischen seinen Bewohnern und den Hinzuziehenden entspinnt, eine im großen erfolgende Wiederholung des analogen Vorgangs. Was dort dem überwältigten Einzelnen, das widerfährt hier dem seiner Macht und seines Besitzes beraubten Stamme selbst, der nun in eine analoge Abhängigkeit wie der kriegsgefangene Sklave von dem zur Herrschaft gelangten Stamm gerät. Aber diese Abhängigkeit gestaltet sich je nach den Bedingungen, unter denen sie erfolgt, in ungleich mannigfaltigerer Weise als dort, und sie überträgt sich außerdem weiterhin in wechselnderen Formen auf die verschiedenen Glieder gleicher oder verwandter Stämme. Einen extremen Fall bildet in beiden Beziehungen das indische Kastenwesen, dessen Anfänge bis zu den Verschiedenheiten der Völkerrassen zurückreichen, zu deren herrschender Kaste die eingewanderten Arier geworden sind, worauf dann fortschreitend weitere diesem ursprünglichen Vorbild folgende Gliederungen ohne fest bestimmte Grenzen unter dem Einfluß teils der Rassenkreuzung teils der Berufsscheidung erfolgten¹⁾. Ist hiernach das Kastenwesen insofern eine spezifische Form der Abhängigkeit, als sich bei ihm mit der Unterordnung eine fortschreitende erbliche Berufs- und Arbeitsteilung innerhalb der Gesellschaft vollzogen hat, so sind nun namentlich bei den sonstigen indogermanischen Völkerschaften im allgemeinen solche Verbindungen nicht erfolgt, sondern diese sind entweder bei einer Art Gesamtsklaverei der unterworfenen Bevölkerung stehen geblieben, die sich auf die Verwendung der untertänigen zu den von der Herrenrasse verschmähten Arbeiten, besonders der Landarbeit und des Handwerks beschränkte, ein Verhältnis, das sich in verschiedenen Abstufungen zwischen der persönlichen und der Staatssklaverei bewegen kann. Besonders in letzterem Fall können auch, wie z. B. in Sparta, die Angehörigen der untergeordneten Klasse zugleich zu den niederen Kriegsdiensten verwendet werden. Diese Verhältnisse haben zu einer weiteren Form der Abhängigkeit geführt, die nicht aus der Unterwerfung einer erbangesessenen Bevölkerung, sondern umgekehrt aus der Zuwanderung fremder Angehöriger des gleichen Stammes hervorgeht. Indem sie sich in den Schutz eines herrschenden Stammes begaben, verzichteten sie auf die

¹⁾ Bd. 8, S. 234 ff

eigene Selbständigkeit. Während die spartanischen Heloten die erste, noch im wesentlichen eine erweiterte Sklaverei bietende Form der Untertänigkeit darstellen, sind die athenischen Metöken das klassische Beispiel der zweiten. Analog den letzteren ist wahrscheinlich die Bildung der ebenfalls nach Sippen geordneten römischen Plebs erfolgt, wo nun unter dem Einfluß der ursprünglichen Stammeseinheit beider Bestandteile der Volksgemeinschaft jener Kampf der Plebs mit dem patrizischen Adel um Gleichberechtigung eine wesentliche Seite der politischen Entwicklung bildet, die sich ebenfalls bereits im Zeitalter der Sippenverfassung vorbereitet. Diese Formen der Unterordnung mit ihrem Ausgang in die spätere Ständeordnung begegnen uns endlich bei den Germanen in den verschiedenen Graden der „Hörigkeit“, nur modifiziert durch die den Hörigen meist an den Grund und Boden fesselnde Erbuntertänigkeit der sogenannten Leibeigenschaft, neben der aber in der älteren Zeit die Sklaverei als persönliche Untertänigkeit und weiterhin das im Gefolge der Städtelherrschaft sich entwickelnde Schutzbürgertum der zugewanderten Stammesverwandten wie der Stammesfremden mit seinen Übergängen in das Vollbürgertum eigenartige Stellungen einnehmen¹⁾).

g. Rückblick auf die Entwicklung der Sippen- und Stammeskulturen.

Überblickt man die Gesamtheit dieser Verhältnisse der Abhängigkeit einerseits nach Rasse und Abstammung, anderseits nach den vorangegangenen geschichtlichen Bedingungen, so springt die durchgängige Analogie dieser Verhältnisse der Ungleichheit und daneben die vorbereitende Rolle, die sie gegenüber der folgenden politischen Entwicklung spielen, in die Augen. So sehr dabei die Schicksale der einzelnen Völker auf die besondere Gestaltung von Einfluß sind und schon innerhalb des Sippenzeitalters die Grenzen variieren können, innerhalb deren sich die verschiedenen Formen dem Ausgangspunkt der Sklaverei nähern, so kehren doch die nämlichen Grundformen überall wieder, nicht anders als wie dies für das allgemeine Verhältnis von Herrn und Knecht zutrifft. In dieser Beziehung bieten diese Untertänigkeitsverhältnisse dieselbe gesetzmäßige Übereinstimmung trotz weit diver-

¹⁾ Bd. 8, S. 229 ff., 267 ff.

gierender geschichtlicher Entwicklung wie die auf der folgenden Kulturstufe aus ihnen hervorgegangenen Unterschiede der Stände. Sie sind in diesem Sinne treffende Beispiele des allgemeinen Charakters, den die Gesetze der Geschichte überhaupt besitzen, indem sie sich durchweg den gesetzmäßigen Übereinstimmungen anschließen, die, von der allgemeinen Grundlage der physischen und der geistigen Anlagen ausgehend, alle Rassen und Völker der Erde als zugehörig zu einer und derselben Gattung erkennen lassen. Auch sind es nicht äußere, die seelischen Eigenschaften und ihre Wirkungen unberührt lassende physische Merkmale, die den Charakter des Menschen und, was diesen im eigentlichen Sinne ausmacht, die allgemeinen menschlichen Anlagen und ihre Entwicklung in der Geschichte bilden, sondern es sind diese Anlagen und die im Sinn derselben gleichförmig erfolgenden geistigen Entwicklungen selbst, die diese Einheit konstituieren. Wenn man eine Gesetzmäßigkeit der Geschichte auch in diesem Sinne nicht zugestehen wollte, so würde die Geschichte überhaupt jede Bedeutung verlieren, und es würde kaum einen Sinn haben, sich mit ihr sei es im historischen oder sei es im philosophischen Interesse zu beschäftigen. In der Tat beruht es daher auf einer Verwechslung der allgemeinen Entwicklungsgesetze des Völkerlebens mit ihren konkreten Erscheinungsformen, wenn man gerade im Gegensatz zu dieser Gesetzmäßigkeit den singulären Charakter alles Geschehens als das entscheidende Merkmal desselben hervorhebt. In Wahrheit ist das geschichtliche Leben nach seinen allgemeinsten Erscheinungen betrachtet ebensogut generell und singulär zugleich wie das Geschehen in der Natur. Es gibt nichts, was sich nicht einer allgemeinen Gesetzmäßigkeit unterordnet, es gibt aber ebensowenig irgend etwas, das nicht durch seine besonderen Bedingungen eine spezifische Färbung erhalte. Hierin liegt die große Bedeutung, die schon auf der primitiven Stufe der Kultur der allgemeinen Übereinstimmung der menschlichen Kulturanlagen und ihrer allgemeinen Betätigung nach gewissen, auf dieser Stufe bereits festgelegten Richtungen zukommt: so in der Allgemeinheit der ursprünglichen Monogamie, so in der Verbreitung des Zauber- und Dämonenglaubens, so in den Grundformen der Kunst, so endlich in der inneren Verbindung aller dieser Lebensformen. Es handelt sich aber um so mehr lediglich um eine fortgesetzte Anwendung dieses Prinzips der allgemeinen Gesetzmäßigkeit in ihren

veränderlichen konkreten Gestaltungen, als der Übergang der primitiven Horde in die nach bestimmten Normen konstituierte Sippe selbst schon auf einer in allgemeinen menschlichen Anlagen begründeten und darum allgemeingültigen Entwicklung beruht.

Wie nun die dem Sippenzeitalter angehörenden Gliederungen der Gesellschaft zusammen mit den in den Gebieten des Mythos und Kultus eintretenden Veränderungen innerlich zusammenhängen, so gilt das auch für die verschiedensten andern Seiten des Lebens. So in erster Linie für die Kunst, die aus der Sippenorganisation ihre mächtigsten Impulse schöpft. Nahezu alles, was hier der einzelne mit Rücksicht auf seinen Genossen oder den Stammesfremden erstrebt und unternimmt, ist dieser Zeit eigen. Er schmückt sich selbst vor allem um der andern willen, er will auf andere durch die Zaubermittel einwirken, die ihm diese nebenbei schmückende oder auch gefallende und schreckende Kunst zur Verfügung stellt; daher diese Zeit die der üppig aufschießenden Tätowierung und Bemalung des eigenen Leibes, dann des Schmucks der Kleidung, endlich der Abstufung dieser Schmuck- und Zaubermittel nach der Stellung des einzelnen, endlich der Rückwirkung dieser Mittel auf das individuelle Machtgefühl ist. Hier entwickeln sich ferner aus den gleichen Bedingungen heraus jene zahlreichen Kultgenossenschaften, die allmählich eine wachsende soziale Bedeutung gewinnen und so, über die Genossenschaft der einzelnen Sippe hinausgreifend, der Stammesgesellschaft ein immer komplizierter werdendes Gefüge verleihen. Hier entwickeln sich aber auch mit derselben inneren Notwendigkeit die Abweichungen von der ursprünglichen Monogamie, die Abwandlungen dieser in polygynische und polyandrische Formen und endlich in Mischungen beider, die aus dem Nebeneinander der einerseits widerstrebenden; anderseits gleichzeitig sich durchkreuzenden Bedingungen jener beiden hervorgehen. Hier wächst endlich aus dem anfänglichen Streit benachbarter Sippen der Kampf der Sippengemeinschaften hervor, der sich zum Krieg der Stämme entfaltet und damit den mächtigsten, wenn auch nicht den einzigen Faktor für den Übergang der Stammesverfassungen in die politische Gesellschaft abgibt und so zugleich zur Auflösung der bereits in der Stammesorganisation sich vorbereitenden Sippenkultur wird, um aus ihr schließlich die nationale Kultur, wiederum

nicht mit einem Male, sondern in allmählichen Übergängen, entstehen zu lassen¹⁾).

Die bedeutsamsten dieser Wandlungen, die zugleich Übergangsstufen der Kultur sind, ereignen sich, wie das die unmittelbare Beziehung zum gemeinsamen Leben mit sich bringt, in Sitte und Recht. Insbesondere sind es jene für das individuelle Leben einflußreichsten, darum aber auch vermöge des direkten wie indirekten Eingreifens in das Zusammenleben von frühe an die Gesellschaft am mächtigsten bewegenden Rechtsinstitutionen, die hier mit ihren Ausgangspunkten in der Sitte sowie mit ihren Rückwirkungen auf diese in erster Linie stehen: das Eigentum als der durch den gemeinsamen Willen sei es der Sippe, sei es des Stammverbandes oder des Staates dem einzelnen zuerkannte Besitz, und der durch das Recht geschützte Vertrag als die nach wechselseitiger Willenserklärung zwischen zwei Individuen oder Gemeinschaften eingegangene Verpflichtung. Kein Gebiet gibt es in den aus dem Zusammenleben entspringenden Verhältnissen, das so sehr wie diese beiden Rechtsverhältnisse zu einer rein intellektualistischen Interpretation herauszufordern scheint, und für das daher eine solche noch heute die geläufige geblieben ist. Das Eigentum entspringt nach dieser Meinung, mag es Individual- oder Gesamteigentum sein, aus einer ursprünglichen Okkupation herrenlosen Gutes, oder auf einem der Wege, den das Recht in der Form des gesetzmäßigen Erbgangs, des Tausches oder Kaufes eröffnet. Ähnlich sichert die Rechtsordnung den Vertrag durch gesetzmäßige Bestimmungen, welche die Gültigkeit desselben an gewisse Normen binden. Nicht als notwendiger Bestandteil des Rechts, aber als im allgemeinen vorauszusetzendes psychologisches und sittlich zulässiges Motiv gilt außerdem die Wahrung des eigenen Nutzens, soweit diese mit Rücksicht auf die Rechte anderer gestattet ist. Nun steht aber gerade die Sippenkultur unter Motiven, die mit diesen durch unsere heutige Rechtsordnung als erlaubt geltenden nicht zusammenfallen, und ebenso sind die Mittel, die sie nach der Sitte der Zeit wählt, um das Eigentum, den Erwerb desselben, sowie die Verträge zu schützen, keineswegs oder doch ursprünglich höchstens ausnahmsweise dieselben, die ihr durch die Rechtsordnung angewiesen werden. Viel-

¹⁾ Über die hauptsächlichsten dieser Momente im einzelnen Bd. 7, S. 105 ff., 247 ff., 365 ff.

mehr sind es, wie wir gesehen haben, in vielen Fällen Zaubermittel, die nicht bloß der einzelne aus eigenem Antriebe, sondern zum Teil solche, die das Recht selbst anwendet, um den Tatbestand zu erkunden, oder die es im Prozeß dem Kläger oder dem Beklagten zur Verfügung stellt. Ja solche Mittel erstrecken sich aus dem Zeitalter der Sippen- und Stammeskultur noch weit hinein in die politische Gesellschaftsordnung. Der Besitzer sichert sein Eigentum durch eine Zaubermarke oder einen Zauberspruch; die Vertragschließenden binden sich gegenseitig durch Zaubersymbole, die ihre religiöse Bedeutung, auch nachdem der Zauberglaube verschwunden ist, nicht ganz verloren haben. Deutlich verrät hier das römische Wort *Obligatio* durch seine Verwandtschaft mit der *Religio* (von *ligare* binden) diese dem Rechtsvertrag mit der religiösen Bindung gemeinsame, in die ursprüngliche Zauberhandlung zurückmündende Entstehung¹⁾. So bietet gerade das Recht die überzeugendsten Beispiele für die Verbindung der verschiedenen Kulturelemente und vor allem der durch Religion und Kultus vermittelten, die in ihren Nachwirkungen noch bis in die spätere Kultur hinüberreichen.

6. Die nationale Kultur.

a. Der Staat als Inhalt der nationalen Kultur.

Wie die primitive Horde mit den schon ihr nicht fehlenden Betätigungen eines gemeinsamen Lebens in Sprache, Mythos und Sitte die Anfänge einer nach allen Seiten sich erstreckenden Kultur in sich birgt, so bildet, so weit unsere Erfahrung reicht, die Entstehung der Nationen als selbstbewußter, nach den gleichen Richtungen voll ausgebildeter Glieder der Menschheit den Abschluß der dort begonnenen Entwicklung. Aber dieser Abschluß zeigt nicht, wie jener Anfang, ein überall einheitliches Bild, unter welchen Bedingungen der Abstammung und der Verbreitung uns auch der Mensch begegnen möge, sondern die nationale Kultur tritt uns nicht nur zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten in abweichenden Gestaltungen entgegen, sie ist außerdem eine Entwicklung für sich, in welcher das nationale Selbstbewußtsein zwar nicht das Ende bildet, aber doch erst im Lauf der Geschichte erreicht wird und, auch nachdem dies ge-

¹⁾ Bd. 8, S. 92 ff., 138 ff. und Bd. 9, S. 419 ff.

schehen ist, noch mannigfache Schwankungen erfährt. Damit hängt es zusammen, daß die obere Grenze zwischen Stammes- und staatlicher Kultur nicht überall scharf gezogen werden kann. Denn im allgemeinen ist es erst die volle Ausbildung der geistigen Eigenart eines Volkes, die zugleich die politische Gesellschaftsordnung nach allen ihren Richtungen kennzeichnet, und diese ist daher zunächst nur ein wichtiger, aber keineswegs der entscheidende Faktor der nationalen Kultur. Nun treten uns gerade die Völker, die in der Geschichte zu Hauptträgern dieser Kultur geworden sind, und die wir in diesem engeren Sinne die „Kulturvölker“ zu nennen pflegen, von so früher Zeit an in staatlichen Verfassungen entgegen, daß wir bei ihnen auf ihre vorstaatlichen Zustände zumeist nur aus den Überlebnissen ihres Sippen- und Stammeslebens innerhalb der späteren politischen Ordnungen und nur vermutungsweise auf die Ursachen jenes ersten Übergangs vom Stamm zum Staat zurückschließen können. So ist es denn bemerkenswert, daß die Völker, die der Historiker von seiner Betrachtung ganz auszuschließen pflegt, die sogenannten „Naturvölker“, am ehesten noch Verhältnisse bieten, die als Entstehungsbedingungen einer staatlichen Gemeinschaft gelten können, so daß sie zwar, wenn man will, nach dem Maß der Teilnahme an der Entwicklung der nationalen Kulturgemeinschaften gemessen außerhalb der eigentlichen Geschichte liegen, nach ihrer Bedeutung für die Geschichte im weiteren Sinne aber eine erste Periode derselben genannt werden dürfen. Haben wir doch bei ihnen nicht bloß die Entstehungsbedingungen des politischen Lebens in vielen Fällen unmittelbar vor Augen, sondern es gewinnt auch gerade hier die Vergleichung der Verhältnisse in verschiedenen Regionen der Erde für die geschichtliche Betrachtung einen besonderen Wert.

Nach diesen Bedingungen der Bildung politischer Gesellschaftsordnungen bei den Naturvölkern scheiden sich vor allem zwei große Völkergruppen, von denen die eine über einen wesentlichen Teil der Völker der Neuen Welt, nämlich über die sogenannten Eingeborenen der mittleren Regionen von Amerika sich erstreckt, während die andere den größten Teil der urangesessenen Völker von Afrika umfaßt, also des Kontinents, der in der Geschichte der Alten Welt am frühesten eine hohe Kulturstufe erreicht hat. Beide zusammen repräsentieren die beiden Haupteinflüsse, die uns als Faktoren politischer Entwick-

lung begegnen: den Krieg und den Handelsverkehr, während bei beiden gleichermaßen die Wanderung der Stämme einen wesentlich mitwirkenden Einfluß ausübt. Für das Völkerleben enthält demnach das Wort des Heraklit, der Krieg sei der Vater der Dinge, nur einen Teil der Wahrheit; vielmehr ist es, um ein verwandtes Bild zu gebrauchen, ein Elternpaar, das dem Staat seinen Ursprung gegeben hat. Beide, der Krieg und der Handel, fehlen schon in den ersten Anfängen politischer Entwicklung nicht. Aber während auf amerikanischem Boden der Kampf der Stämme gegenüber dem friedlichen Verkehr im Vordergrund steht, ist Afrika durch alle Zeiten der Geschichte der Schauplatz eines Handelsverkehrs gewesen, der vielfach den Krieg selbst in seine Dienste genommen hat, indem er in den Sklavenkriegen alter und neuer Zeit den Menschen zur Hauptware des Handels machte. Hier wie dort ist zugleich die Beharrlichkeit bemerkenswert, mit der diese beiden Faktoren des Ursprungs staatlicher Ordnung bis in neuere Zeiten wirksam geblieben sind. In Amerika reichen die staatlichen Einrichtungen der Irokesen, neben denen sich noch Jahrhunderte lang die typische Form der Stammesverfassung erhalten hatte, wahrscheinlich nicht weiter als bis zum 15. Jahrhundert unserer Zeitrechnung zurück, und sie entstanden in der Form einer Art politischer Ergänzung und Überlagerung der Stammesverfassung. Darum waren der Irokesische Staat und die ihm verwandten Stammesstaaten anderer Stämme Gebilde, die eigentlich zwischen Staatenbund und Bundesstaat die Mitte hielten, sie waren Bündnisse von Stämmen, die nur im Kriege als Staaten in Aktion traten, in diesem aber auch die für den Frieden bestimmten Stammesordnungen beseitigten¹⁾. In unbestimmtere Vergangenheit reicht der rege Handelsverkehr der afrikanischen Völker zurück, der frühe schon über die Grenzen der innerafrikanischen Völker hinaus seine Beziehungen bis zu den kleinasiatischen Gebieten erstreckt und ein charakteristisches Zeugnis für die friedliche Wirkung des Handels in den Beziehungen persönlicher Schutzbrüderschaften abgelegt hat, die sich im Anschluß an ihn in den großen Handelsstädten des Sudan mit den wandernden arabischen Kaufleuten entwickelten²⁾. Hier haben sich denn auch die Spuren des einst wahrscheinlich viel allgemeineren Ursprungs des Tausch- und Geldverkehrs aus der Geschenk-

¹⁾ Bd. 8, S. 16 ff.

²⁾ Bd. 8, S. 138 f. und Bd. 9, S. 330.

sitte und dem Wechselgeschenk noch fast bis zum heutigen Tag am treuesten erhalten. Hier sind aber auch besonders die an der Goldküste und in deren Nachbarschaft gelegenen Länder die frühesten Stätten des afrikanischen Sklavenhandels gewesen, dem dann erst später unter der Ägide englischer Kaufleute jener Außenhandel gefolgt ist, der Amerika mit der schwarzen Rasse versorgte¹⁾.

So bildet es denn auch einen bemerkenswerten Gegensatz zwischen den ältesten uns bekannten Kulturen dieser beiden großen Kontinente, daß, während auf afrikanischem Boden der Geldhandel und der internationale Handelsverkehr über alle historischen Erinnerungen zurückreicht, die Jäger- und Kriegerstämme Amerikas bis in neuere Zeiten herein vielfach jenen „stillen Tauschhandel“ gepflegt haben, der nicht nur ein Erzeugnis primitivster Kultur, sondern auch das Symptom einer den persönlichen Verkehr meidenden Feindschaft der Stämme ist²⁾.

b. Ursprüngliche Staatsformen.

Indem so der Krieg von frühe an die Völker trennt und dem Verkehr, wo das Bedürfnis nach Austausch der Güter ihm die Wege zu öffnen strebt, gleichzeitig schwer überwindliche Hemmnisse bereitet, wird es verständlich, daß eben jenen afrikanischen Ländergebieten, in denen beide, der völkertrennende Krieg und der friedentiftende Handel, fortan ineinander eingegriffen haben, die reichsten Beispiele der verschiedenen Formen ursprünglicher Staatenbildungen zu entnehmen sind. Insbesondere die Völker des Sudan und die Bantustämme samt den in ihre Geschichte eingreifenden wandernden hamitischen und semitischen Stämmen haben hier eine Fülle an Zahl wie an Mannigfaltigkeit der Gestaltung überreicher Staatengebilde erzeugt, wie sie nirgendwo sonst noch auf der Erde zu finden sind, und die psychologisch betrachtet zugleich den großen Vorteil bieten, daß sie sich bei sonst nicht allzu großer Verschiedenheit der Kulturen zwischen relativ primitiven und ziemlich verwickelten Formen bewegen. So kann man wohl sagen, daß, selbst abgesehen von den vorwiegend der hamitisch-semitischen Kultur angehörenden nordafrikanischen Völkern,

¹⁾ Bd. 8, S. 253 ff.

²⁾ Bd. 8, S. 128 ff.

das Völkertum Afrikas, wie es besonders in den Sudan- und den verschiedenen Bantuvölkern repräsentiert ist, eine wahre Entwicklungsskala politischer Organisationen darstellt, die sich zwischen der denkbar einfachsten Form einer allem Anscheine nach aus einer primitiven Häuptlingschaft hervorgegangenen absoluten Despotie und einem auf einer Art von Lehnswesen, auf einem festgeordneten Beamtentum oder endlich auf Wahl- und Ratsversammlungen beruhenden Königtum bewegen. Freilich würde es voreilig sein, wenn man die Mannigfaltigkeit dieser Bildungen ohne weiteres nach Maßgabe der Einfachheit oder Verwicklung ordnen wollte. Gerade der Verkehr und vor allem der Handelsverkehr hat hier in einer Weise in die Verhältnisse eingegriffen, die besonders im Westen und in den kleinen Sudanstaaten wohl geeignet war, gelegentlich eine rückwärtsgerichtete Bewegung einzuleiten. So ist der afrikanische Häuptling in der Regel zugleich der eifrigste und mächtigste Händler seines Landes, und besonders ist er vermöge seiner Macht der Hauptförderer des afrikanischen Sklavenhandels gewesen, der seinerseits wieder auf das Verhältnis des Herrschers zu seinen Untertanen seine Schatten warf. Nirgends hat wie hier die Auffassung, daß der Herrscher der Eigentümer seines Landes und der unumschränkte Gebieter seines Volkes sei, eine so weite und so ernst gemeinte Verbreitung gefunden¹⁾. Im Hintergrund gerade dieser primitiven Form der Despotie steht daher wohl nicht selten die Jagd auf Sklaven, vor allem wenn diese über das eigene Landesgebiet sich ausdehnt.

Dies bildet den Übergang von dem natürlichen Häuptlingsstaat zu dem Eroberungsstaat, der zugleich die Grenze zwischen der in der Regel auf der Wahl des Häuptlings beruhenden Stammesverfassung und einer auf das Geburtsrecht gegründeten politischen Ordnung darstellt. Übergänge oder Zwischenformen zwischen ihnen bieten sich mannigfach in den Negerstaaten. Bald haben sich hierbei noch die Spuren einer ursprünglichen Häuptlingswahl erhalten, wenn auch unter regulären Verhältnissen die Sukzession in der Familie des Häuptlings als die Regel fortwirkt; bald verrät sich der Ursprung der unbeschränkten Despotie aus der Eroberung darin, daß das Geschlecht der Häuptlinge einem fremden Volke angehört und in diesem Fall auf

¹⁾ Bd. 8, S. 115 f., 141 ff.

die Reinheit seines Blutes bedacht zu sein pflegt¹⁾. Gerade in Afrika hat dieser Vorgang der Rassenscheidung im Gefolge der Wanderung, die zumeist von den nördlichen Grenzgebieten aus nach Süden hin erfolgte, zu einer Schichtung der ganzen Bevölkerung geführt, die eine den physischen wie den kulturellen Unterschieden der verschiedenen Bevölkerungsteile parallel gehende Kastenscheidung hervorbrachte. Ein hervorragendes Beispiel bietet Uganda mit seiner aus mindestens drei Rassengeschleichen zusammengesetzten Bevölkerung. Hier hat sich aus einem Bantustamm mit wahrscheinlich beigemengten hamitischen und semitischen Elementen sowie aus einer den Sudanstämmen verwandten Urbevölkerung ein Volksganzes gebildet, dessen herrschende Rasse eine durch hellere Hautfarbe und höhere Kulturmerkmale ausgezeichnete späteste Einwanderung ist²⁾. Das Beispiel ist so instruktiv, weil wir hier gewissermaßen vor unsern Augen jene Wandervorgänge sich abspielen sehen, die vom frühen Altertum an in der Geschichte so oft ihre staatenbildende Kraft bewährt haben. Zugleich eröffnet sich in der unverkennbaren Mischung aus verschiedenen Rassenelementen, aus denen sich schon die herrschende Völkerschicht zusammensetzt, ein Blick in eine Vergangenheit, in der die analogen Vorgänge bereits wiederholt eingetreten waren. Dabei ist dieses Beispiel Ugandas besonders deshalb bedeutsam, weil sich die höhere, wahrscheinlich durch die wiederholte Wanderung und Mischung erzeugte Kultur der herrschenden Völkerschicht ebenso durch den Hinzutritt neuer Kulturwerte wie durch das Verschwinden primitiverer Kulturmerkmale, die bei der dienenden Bevölkerung zurückgeblieben sind, auszeichnet. So fehlen den höheren Ständen der Waganda die Tätowierungen und Deformationen des Körpers, die den niederen eigen sind, fast ganz, doch das Vorrecht einen Stock zu tragen kennzeichnete in der der heutigen englischen Herrschaft vorangegangenen Zeit äußerlich die höhere Rasse. Analoge Verhältnisse finden sich auch sonst überall da bei den sogenannten Naturvölkern, wo eine eingreifendere Kasten- oder Ständescheidung vorkommt, an die dann auch stets eine höhere Stufe der Staatenbildung gebunden ist. So hat besonders auf vielen der polynesischen Inseln ein erblicher Adelsstand mit einem ebenfalls erblichen Königtum offenbar dereinst die Grund-

¹⁾ Über Anfänge eines Wahlkönigtums in Afrika, Bd. 8, S. 298 ff.

²⁾ Stuhlmann, Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika, 1894, S. 189 ff.

lage der politischen Ordnung gebildet, und der Umstand, daß bereits zur Zeit der Entdeckung diese Ordnungen in Verfall geraten waren, weist auch hier auf eine weit zurückreichende Entwicklung derartiger aus Wanderung und Mischung hervorgegangener Staatenbildungen hin. Dem gegenüber verraten sich wieder die bei den Indianervölkern Amerikas vorkommenden Ständescheidungen, wie sie uns z. B. in dem Kriegs- und Verdienstadel der Irokesen entgegentreten, als jüngere, bereits aus einer abgeschlossenen politischen Entwicklung hervorgegangene Erscheinungen¹⁾.

c. Wechselformen zwischen Stamm und Staat. Anomale Staatenbildungen.

Um den Krieg und den Handel, die beiden Verkehrsformen, deren Ineinandergreifen schon in weit zurückliegenden vorgeschichtlichen Zeitaltern staatliche Bildungen entstehen läßt, die sich dann in den Erlebnissen noch der heutigen Naturvölker wiederholen, ordnen sich nun die andern Kulturfaktoren, die, wenn sie auch an unmittelbar unserer Beobachtung sich aufdrängendem Einfluß zurücktreten, doch, wo die Bedingungen dazu günstig sind, eine bedeutsame und unter Umständen vorherrschende Stellung gewinnen können. Im Vordergrund stehen wieder um so mehr, da sie auch in jene Hauptfaktoren einzugreifen pflegen, die Einflüsse von Religion und Kultus und ihre Weiterbildungen in den Ordnungen des bürgerlichen Lebens. Gleichwohl muß man sich gerade bei den Naturvölkern von dem unter dem Einfluß unserer europäischen Vorgeschichte entstandenen naheliegenden Vorurteil fernhalten, die für die höheren politischen Kulturen vor andern kennzeichnenden Ackerkulte, denen wir in den obigen Erörterungen so oft begegnet sind, seien von ausschließlicher Bedeutung für die Entstehung von Götterkulten. Schon bei den Ackerkulten selbst ist uns ja die bemerkenswerte Tatsache entgegentreten, daß sie in vielen Fällen zugleich Sammelpunkte sind, in denen sich andere, darunter vielfach auch ältere dereinst selbständig gewesene Kultbräuche in einer einzigen großen Kultfeier konzentrieren. Namentlich sind es die Männerweihe der Jünglinge und die Riten der Krankheitsheilung, die in den älteren Vegetationskulten

¹⁾ Bd. 8, S. 17 f., 274 ff.

diese ergänzen. Da ist es nun besonders bedeutsam, daß solche Verbindungen und Verdichtungen nicht bloß an die Ackerkulte sich anlehnen, sondern daß in solchen Fällen, wo der Ackerbau in seinem Einfluß auf die Entwicklung zurücktritt, nun dafür andere Lebensinhalte ähnliche Ausgangspunkte abgeben können. Auch hier bieten die Kriegs- und Jägerstämme Nordamerikas infolge ihrer von den Ackerbauvölkern wesentlich abweichenden Kulturzustände die sprechendsten Belege für eine die Anfänge der politischen Entwicklung begleitende religiöse Kultur, die von den uns geläufigeren der Ackerkulte abweicht. Ihren Hintergrund bilden teils die an die alten Stammesordnungen und die von ihnen abhängigen Gliederungen der Gesellschaft gebundenen Kulte selbst, teils andere Kulturerscheinungen, die mit Wahrscheinlichkeit auf solche Kulte zurückzuführen sind. Besonders die Familie der Sioux, die noch in neuester Zeit ihre Neigung zu religiösen Umbildungen politischer Erlebnisse in den Kämpfen mit dem eingewanderten weißen Manne mehrfach bewährt hat, liefert nicht allein in einem nach biblischem Vorbild mehrfach aufgetretenen neuen Prophetentum, sondern auch in einer weit zurückreichenden, wesentlich auf den Kultus gegründeten Stammesordnung Beispiele solcher Verhältnisse. Am reichsten ausgebildet ist eine in diesem Sinne ganz und gar in eine mythologische Sphäre erhobene eigenartige Verfassung des jetzt freilich dem Untergang verfallenen Volks der Omaha mit ihren Abteilungen eines Himmels- und eines Erdvolkes, bei denen die Stände- und Berufsscheidung infolge dieser religiösen Unterlage im wesentlichen den Charakter religiöser Genossenschaften angenommen hat¹⁾. Spiegelt sich in dieser kultischen Grundlage das Leben eines im Sommer in weit entfernte Gruppen zerstreuten Jägervolks, das den Winter in engem Zusammenwohnen verbringt, so begegnet uns an der Küste Columbiens in der Kultur der Kwakiutl ein ebenfalls nur während der kurzen Sommermonate der Fürsorge für den Jahresbedarf lebender Stammesverband, der in seinen auf den Winter verlegten Festen das Bild einer eigenartigen Kultur bietet, die man in ihrem jetzigen Zustand vielleicht am ehesten eine ästhetische nennen könnte. Gleichwohl ist auch sie nach manchen Spuren, die sie noch heute aufweist, ursprünglich eine politische Gemeinschaft auf kultischer Grundlage gewesen, und sie liefert zugleich ein Beispiel

¹⁾ Bd. 8, S. 26 ff.

jenes Übergangs kultischer und magischer Motive in Spiel- und Schmuckbetätigungen, wie er uns vielfach als vorherrschende Entwicklung des Ästhetischen entgegengetreten ist¹⁾.

Nun ist es freilich bemerkenswert, daß in allen diesen Fällen, in denen abweichende Kulturfaktoren die Ausgangspunkte politischer Ordnungen gebildet haben, diese niemals, so weit uns bekannt ist, über jene eigentümlichen Zwischen- und Übergangsformationen hinausgekommen sind, wie sie uns als dem hervorragendsten Beispiel solcher in dem Staatenbund der Irokesen begegnen. Bietet in diesem Fall der Gegensatz zwischen Krieg und Frieden neben der gewöhnlichen Friedensarbeit, die durch die Stammeshäupter geleitet wird, in der fortwährenden Bereitschaft zum Kriege Bedingungen dar, die ein Nebeneinander beider Organisationen herbeiführen, so sind es nun aber die eigenartigen Verhältnisse der Lebensfürsorge, die bei jenen nach dem hohen Norden verschlagenen Indianerstämmen einen regelmäßigen Wechsel zwischen einem losen Gefüge zerstreuter Klan-genossenschaften im Sommer und einem unter der Führung von Priestern und Häuptlingen organisierten Stadtstaate im Winter entstehen lassen. Dabei dient die sommerliche Stammesverfassung der Arbeit und mit ihr der Beschaffung des Lebensunterhaltes für das ganze Jahr. Demgegenüber ist der Winter beinahe eine dauernde Festzeit, in der infolge der allmählichen Verweltlichung einstiger, zum Teil nur noch in dunkeln Umrissen erkennbarer Kulte die vorwiegend in der Form des Tanzes geübte Kunst, daneben das Spiel und die Pflege der im Wetten und Spielen sich erschöpfenden Geselligkeit das ganze Leben zu erfüllen scheinen. Hat doch selbst der Wetteifer im Gelderwerb und die prahlerische Vergeudung des Erworbenen, die bei den Kwakiutl an die Stelle des sonst den wirtschaftlichen Verkehr regelnden Kampfes um die Güter des Lebens getreten sind, den Charakter des Spiels angenommen. In dem Wetteifer der Genossenschaften um den Vorrang spiegelt sich zum Teil nur noch in einzelnen Überlebnissen und Traditionen der Krieg mit Nachbarstämmen und ein aus ihm dereinst erwachsener kriegerischer Kultus mit Menschenopfern und anthropophagischen Sitten als die Grundlage, auf der die heutigen Zustände erwachsen sind. So sind diese Zustände ein in dieser extremen Form vielleicht einzigartiges Beispiel

¹⁾ Bd. 8, S. 133 ff.

einer Kultur, die rein aus der Degeneration einer barbarischen Vorstufe hervorgegangen ist, während ihr doch eine ästhetisch hochbegabte Rasse ein Gepräge gegeben hat, das in seiner Eigenart teils durch die geographische Isolierung, teils durch den strengen Wechsel zwischen Arbeit und Genuß, nomadisierendem Sommer und städtischem Winter begünstigt worden ist. So ist es ein merkwürdiges Experiment der Geschichte gewesen, wenn hier, wie es nach den eingehenden Schilderungen von Franz Boas den Anschein hat, einmal nach einem in verschollener Ferne liegenden Anfang, der die ersten Impulse gab, wesentlich aus dem kultischen Gemeinschaftstrieb und dann aus einem aus diesem hervorgegangenen ästhetischen Geselligkeitstrieb heraus ein eigentümliches Staatengebilde entstanden ist, das gleichwohl gewisse allgemeine Merkmale des Staates, wie die Häuptlingschaft, die Ständegliederung, die Entwicklung bestimmter Rechtsnormen, bewahrt hat.

d. Nomade und Ackerbauer als Staatengründer.

So bemerkenswert diese Erscheinungen sind, vor allem weil sie auf das tief in der eigensten Natur des Menschen wurzelnde Streben nach jener gesellschaftlichen Ordnung hinweisen, das in dem Staat seine abschließende Gestaltung gefunden hat, so bringen es doch die allgemeinsten und daher über die weitesten Gebiete verbreiteten Lebensbedingungen mit sich, daß zwar auf die besondere Art der nach den äußeren Verhältnissen mannigfach variierenden staatlichen Kultur die verschiedenen Faktoren, aus denen sich die Kultur überhaupt zusammensetzt, eingewirkt haben, doch aber für die entwickelteren staatlichen Formen vor allen andern die Ackerkultur maßgebend gewesen ist. Dies tritt besonders auch darin zutage, daß diese nicht zum wenigsten gerade auch durch ihre Beziehung zu andern Kulturgebieten diesen Einfluß gewonnen hat. Hier sind es aber zwei allgemeine Gegensätze, die der Ackerkultur ihre spezifische Richtung geben. Der eine dieser Gegensätze ist der zwischen dem Ackerbauer und dem Jäger und Sammler. Hier finden sich auf amerikanischem Boden in den Zuständen der vormaligen Indianersiedelungen alle möglichen Übergänge von einem überwiegend der Jagd neben den sie unterbrechenden kriegerischen Unternehmungen und den Anforde-

rungen des Kultus gewidmeten Leben zu einer verhältnismäßig hochausgebildeten Ackerkultur. Der zweite Gegensatz ist der des Ackerbauers und des Nomaden. Er ist es, der an der Schwelle jener höheren Kulturen steht, die die Entwicklung der großen Kulturreiche des Altertums bestimmt haben, und die vermöge der eigenartigen geographischen Vorbedingungen der Länder und der an diese gebundenen Rasseigenschaften ihrer Bewohner die Haupttriebfedern für die beginnende Machtbetätigung der Nationen Vorderasiens und der angrenzenden Gebiete Nordafrikas gewesen sind. Wie das geographische Bild durch den Gegensatz der Wüste zu der fruchtbaren Oase gekennzeichnet ist, so sind in weiterem Umfang diese Länder die natürlichen Heimatgebiete der die Wüste durchwandernden und den Verkehr zwischen den einzelnen festeren Siedlungen vermittelnden Hirtenstämmen und den ältesten Ackerbaustaaten, die sich in den fruchtbaren Regionen und besonders an den Ufern und an den Mündungen der sie durchströmenden Flüsse gebildet haben. Hier hat sich seit uralter Zeit auch in dem Charakter des Menschen jener Gegensatz entwickelt, der nicht zum wenigsten der Kultur der Alten Welt ihre Impulse gegeben. Denn unter dem stark mitwirkenden Einfluß dieser Naturbedingungen ist hier jenes Verhältnis zwischen Nomaden und Ackerbauer entstanden, das beide zu natürlichen Feinden und doch zugleich innerhalb der Gesamtbewegung der Kultur zu einander ergänzenden Gliedern derselben gemacht hat. Wo in mannigfaltiger Mischung und in kleineren Gruppen nomadisierende und ackerbauende Stämme nebeneinander leben, wie bei den einstigen kanaanitischen Bevölkerungen, in deren Mitte sich die alte israelitische Geschichte abspielt, und in manchen afrikanischen Gebieten, da steht durchweg der Nomade dem Ackerbauer, auch wenn beide im ganzen der gleichen Rasse angehören, als der in der Kultur Zurückgebliebenere gegenüber. Das gilt nicht bloß für den ein unstetes Wanderleben führenden Beduinen der Wüste, sondern auch für den halb sesshaft gewordenen Viehzüchter, und es äußert sich ebenso in dem den beginnenden Götterglauben überwuchernden Dämonenkult, wie in dem zumeist noch ganz auf der Stufe der ursprünglichen Klanverfassung stehen gebliebenen ungebundenen Leben dieser Stämme. Alles das weist vor allem in den Fehden einander benachbarter Stämme, wie sie uns z. B. in der Geschichte des alten

Israel 'entgegentreten, dem Nomaden hauptsächlich die kriegerischen Eigenschaften zu im Gegensatz zu dem an die Scholle gebundenen, mehr die Künste des Friedens liebenden, aber auch meist in höherem Maße auf Erwerb und Besitz bedachten Ackerbauer. Mit dem Übergang von der einen zur andern dieser Lebensformen können dann freilich auch die Charaktere sich ändern, wie denn den Israeliten selbst, die in ihrer Geschichte diesen Übergang vom Nomadentum zum sesshaften Ackerbau erlebt haben, ein solcher Wandel des Charakters augenscheinlich nicht gefehlt hat.

Anders gestalten sich die Verhältnisse auf den späteren Stufen der Kultur, wenn aus dem wandernden Nomaden der Vermittler des Handels hervorgeht, der die Produkte der sesshaften Kulturen über weite Strecken führt. Da ist es ein neuer Wanderberuf, der neben den wandernden Hirten getreten ist, der aber seinen Vorfahren nicht sowohl in diesem als in dem Beduinen der Wüste hat, und der in der die Wüste durchquerenden Handelskarawane als der erste einen umfassenderen friedlichen Verkehr zwischen fernen Völkern vermittelt. So ist der Nomade in den Erscheinungen, in denen er uns auf diesen verschiedenen Stufen begegnet, der Träger der beiden Lebensformen, die zusammen an dem Ursprung der nationalen Kulturen beteiligt sind: des Kriegs und des Handels¹⁾. Nach beiden Seiten ist jedoch das Verhältnis solcher Wanderhirten oder Wanderhändler zu den Ackerbauvölkern zugleich durch den Gegensatz zu diesen bestimmt, der nicht zum wenigsten durch die Kämpfe um den Besitz des Bodens aus den Gaugengenossenschaften der Stämme die frühesten Staatenbildungen hervorgehen läßt, während er dann weiterhin in dem friedlichen Verkehr, den er zwischen fernen Ländern vermittelt, durch den Austausch der Erzeugnisse fremder Kulturen ein wichtiger Träger der weiteren Entwicklung der Kultur wird. Es liegt in der Natur der Dinge, daß die größeren Umwälzungen des politischen Lebens vor allem an jenen älteren Krieg der Stämme gebunden sind, während der Austausch der Kulturen im allgemeinen der späteren Zeit angehört. Wie sehr aber doch beide Motive nebeneinander hergehen, dafür bietet uns das Altertum ein augenfälliges Beispiel in der Tatsache, daß in dieselbe Zeit, in der sich noch einmal der alte Kampf der sesshaften und der Wanderkultur in seiner gewaltigsten Form in der Unterjochung Ägyptens durch die Hirtenstämme

¹⁾ Bd. 6², S. 181 ff. und Bd. 8, S. 142 ff.

der Hyksos wiederholt hat, in das 2. und 1. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung, zugleich die Blütezeit des über die ganze damals bekannte Welt sich erstreckenden Handelsverkehrs fällt, der den Phönikern und ihrer Pflanzstätte Karthago eine nach ihrem ganzen Umfang kaum abzuschätzende Bedeutung verleiht. Denn hier zum ersten Male hat der in die Ferne strebende Handel diesem den Weg zu allen Gebieten der bekannten Erde eröffnet, während zu Lande in kleinerem Maßstab die Wüste die ähnlichen Gefahren ihrer Durchwanderung, aber eben damit der Gewinnsucht und dem Wagemut den ähnlichen Anreiz zu deren Überwindung bot. Nur forderte freilich das Unternehmen zur See in ungleich höherem Grade zur Ausbildung kriegerischer Eigenschaften heraus, und so haben sich durch viele Jahrhunderte, fast könnte man mit einer geringen Wandlung der Begriffe sagen, bis zum heutigen Tage, in der Gestalt des Piraten die Eigenschaften des Kriegers und des Händlers zu jener Mischung vereinigt, die den Seeraub zu einem gefürchteten, aber daneben doch auch nicht selten zu einem ruhmvollen und darum vielbenedigten Beruf gemacht haben. Wie sehr dabei immerhin ursprüngliche oder, wie man vielleicht besser sagen würde, früh erworbene Anlagen der Völker eine Rolle spielen, dafür zeugt die Tatsache, daß der räuberische Beduine, der kriegerische Nomade Kleinasiens, der arabische Händler und der karthagische Pirat sämtlich Abkömmlinge des großen semitischen Stammes sind.

e. Der Krieg der Stämme. Die Reiche der Alten Welt.

Schon in der Alten Welt hat sich nun freilich gerade in dem ältesten der Kulturreiche, Ägypten, wie es geographisch und politisch in den Anfängen seiner Entwicklung ein relativ in sich abgeschlossenes Gebiet bildet, so auch mehr aus einem einheitlichen Volkstum heraus und hier unter dem vorwiegenden Einfluß einer frühen Ackerkultur ein Staat entwickelt, der bereits eine lange Geschichte hinter sich hatte, ehe er in den großen Kampf der Völker eintrat. Wahrscheinlich verbergen sich aber nur dem Blick die zahllosen und zum Teil in vorhistorische Zeiten zurückreichenden kriegerischen Bewegungen, in denen sich auch hier aus Stammesverbänden und Gaufürstentümern allmählich die Bildung dieses alles bisherige übertreffenden Staates

vorbereitete. Nicht nur die erst später eingetretene Verschmelzung des ober- und unterägyptischen Reichs zu einem Staatsganzen und der anfänglich wechselnde Sitz der Regierung, auch die ursprüngliche Sonderung des Hofhalts der Herrscher von der eigentlichen Stadt sind deutliche Spuren einer Entwicklung, die zuerst wahrscheinlich von gesonderten Stammesorganisationen zu einer Anzahl von Einzelstaaten und dann in den Kämpfen dieser um die Herrschaft zu dem späteren Gesamtstaat geführt hat. Hier setzt dann aber in diesem innerhalb kleinerer Staatengebilde sich vorbereitenden Krieg der Stämme das gewaltige Schauspiel der nacheinander die Weltherrschaft an sich reißen den umfassenden Staatengebilde ein. Beginnend mit dem bald nach Ägypten in den Vordergrund tretenden babylonischen Reich erstreckt sie sich durch die die Kultur des letzteren fortsetzende assyrische Weltherrschaft neben einer Anzahl kleinerer, selbst in der Tradition nur unvollkommen erhalten gebliebener Stämme und Staaten bis zu den letzten dieser gewaltigen Weltreiche, dem der Perser und der Alexandrinischen Weltmonarchie. So ist in dieser ersten großen Epoche der Staatengeschichte der Kampf um die Herrschaft das entscheidende Motiv, und dieser Kampf beginnt als solcher zunächst zwischen Völkern verschiedener Abstammung und Kultur um begrenzte Gebiete, setzt sich dann auf die aus diesem Kampf hervorgehenden Völkermischungen in erweitertem Maßstabe fort und wird so zu einem bewußten Kampf um die Welt, in welchem schließlich ein einziges Weltreich den gesamten Ertrag der vorangegangenen Kultur zusammenfaßt. Auch hier ist dieser Kampf namentlich in seinen Anfängen ebensowohl ein Kampf der Stämme wie der Staaten, und er wächst mehr und mehr aus zu einem Kampf der Kulturen, der mit einer eine Vielheit von Nationen umfassenden Staatseinheit endet. Vorbildlich für diese im alten Orient sich mehrfach wiederholenden Entwicklungen ist deren größte und folgenreichste, die Verschmelzung des alten Reichs der Sumerer mit den großen semitischen Einwanderungen in Vorderasien, aus der die Weltherrschaft der Semiten über die gesamte orientalische Welt hervorgegangen ist. Auch sie ist das Erzeugnis der Verschmelzung einer in weite Vergangenheit zurückreichenden seßhaften Ackerkultur mit hinzugewanderten, allmählich zum seßhaften Leben übergehenden Stämmen, die diese ältere Kultur sich aneignen, während sie ihr zugleich ihr endgültiges Gepräge

geben. Es ist der Kampf des Ackerbauers mit dem Nomaden, wie er uns in kleinerem Maßstabe in der Geschichte des alten Israel begegnet ist, der hier auf einer gewaltig sich erweiternden Schaubühne über die gesamte Kultur der Alten Welt sich ausgebreitet und ihr in einer Jahrtausende zurückliegenden Vergangenheit bereits den Charakter einer Einheit der Kultur verliehen hat, wie ihn die weitere Geschichte erst in einer späten Zukunft wiedergewinnen sollte.

Was der semitischen Welt das Gepräge der Vorherrschaft einer gewaltigen Einheit verleiht, das widerstreitet nun aber jeder nationalen Eigenart. Wohl mag es sein, daß der semitische Charakter in dem altorientalischen Völkergemisch den Vorrang behauptet, aber im ganzen ist doch wahrscheinlich aus zahlreichen fremden Kultursplittern diese umfassende Einheit unter der führenden Herrschaft des semitischen Geistes zusammengefloßen, der dabei in den Einzelgebieten wieder seine Besonderheit gewonnen hat. Für diese Einheitlichkeit der Weltkultur ist es charakteristisch, daß unverkennbar in der altorientalischen Welt ein Streben nach Einheit der Sprache schon im Interesse des weitumfassenden Weltverkehrs gewaltet, nirgends aber sich völlig durchgesetzt hat, sondern daß statt dessen die Hilfsmittel des geistigen Verkehrs bei der Erfindung einer Art Weltschrift stehen geblieben sind, die, nachdem die älteren Unternehmungen der ägyptischen Hieroglyphik die Grenzen dieses Reichs im ganzen nicht überschritten hatten, teilweise in der Keilschrift zum Siege durchgedrungen ist. Sie ist eben von vornherein dadurch gekennzeichnet, daß sie ein von der Sprache unabhängiges Hilfsmittel des geistigen Verkehrs werden konnte. Wie auf diese Weise die Tendenz zur Einheit der Weltkultur den ersten Schritt unter dem Einfluß der großen Weltreiche getan, aber dieses Ziel nur in der äußeren Ordnung der Dinge erreicht hat, so bezeichnet den Abschluß dieses Strebens im Staat Alexanders des Großen die wirkliche Entstehung einer wenigstens nahezu sich durchsetzenden Weltsprache in dem Griechischen der Alexandrinischen Zeit.

So ist das Ziel, dem der orientalische Weltstaat zustrebt, die Konzentration der gesamten Macht der bekannten Erde in der Person eines obersten Herrschers, der wenn nicht als ein die Erde regierender Gott, so als der Stellvertreter desselben gilt. Diese Idee ist zugleich der Anfang einer Einheit der Kultur, aber sie ist dies doch nur in allgemeinsten

Umrissen, in denen sie mehr den Charakter eines unbestimmten künftigen Ziels als den der Wirklichkeit besitzt.

f. Die Entstehung der Götterkulte.

Hier sind es nun die gewaltigen Wandlungen des Kultus, die dieser politischen Entwicklung entgegenkommen. Wie der Übergang des kriegerischen Nomaden zum sesshaften Leben des Ackerbauers den Anfang der politischen Kultur bezeichnet, so ist an die Mischung der Kulte der größte Wandel derselben gebunden, den wohl die Menschheit erlebt hat: der Übergang zum Götterkult. So sehr dieser in seinen einzelnen Teilen eine, in dem Völkergemisch, in dem er entsteht, nur in Anlagen und spärlichen Anfängen vorangehende Mischung primitiverer Kultformen ist, so ist er doch als Ganzes betrachtet eine neue Schöpfung, die aber ihr einheitliches Gepräge gerade dadurch gewinnt, daß sie zugleich ein erhöhtes Ebenbild des menschlichen Staates ist und als solches diesen selber hat schaffen helfen. Da sind es auf der einen Seite die schreckenden Dämonen und die Schutzgeister, die den Nomaden durch die Wüste begleiten, auf der andern die zeugenden Kräfte des Bodens, der strahlenden Sonne und der regnenden Wolke, die der Ackerbauer durch die Zauberriten, in denen er die Tätigkeit der unter- und überirdischen Wesen nachahmt, zu erwecken strebt, die sich in den Festen von Saat und Ernte zu einer großen Kultfeier vereinigen. Mit ihnen fließt dann was sonst im Umkreis altüberlieferter Zauberriten das menschliche Gemüt bedrängt, die Krankheit und ihre Heilung, Geburt und Tod, Krieg und Frieden, in ein Ganzes zusammen, in welchem nun auch die Wesen, die diesen Beschwörungen folgen, allmählich an Vielseitigkeit ihrer Macht gewinnen. Dazu kommt ein Bestandteil der vorangegangenen primitiveren Kultur; der in der Form, in der er bis dahin das Leben des Naturmenschen erfüllt hat, mit der Entstehung des politischen Lebens tiefgreifende Umwandlungen erfährt: das sind die in das Leben eingreifenden Tierkulte, die überall mit dem Eintritt in die Ackerkultur eigenartige Anpassungen an die neuen Formen der Kultur und des Kultus erfahren. Unter den Wesen der vorangegangenen Zaubervelt pflegen diejenigen, die sich auf die unveränderlichen Eigenschaften des Menschen und auf die Einflüsse beziehen, denen, ihm selbst ein Rätsel, sein Leben unter-

worfen ist, kaum sich selbst zu verändern, sondern nur von außen verändert zu werden, indem sie in Verbindung miteinander und mit den mannigfachen mythologischen Gestalten treten, die fortan der Mythos dem Kultus zur Verfügung stellt. So die Krankheit, der Tod, die Wechselfälle des Schicksals usw. Andere kommen neu hinzu, sie sind an die Umgestaltung der Lebensverhältnisse gebunden, wiederholen aber, nur auf einer höheren Stufe, die Erscheinungen einer primitiveren Kultur: so die Beschützer der Landschaften, Städte, Geschlechter, Berufe u. a. Hand in Hand mit dieser Verallgemeinerung der Kulte geht dann von frühe an die Entwicklung des unbestimmteren, meist namenlosen Dämons in ein halb und halb persönliches Wesen, was in der Bindung an bestimmte Orte, dann an wirkliche Persönlichkeiten, die der Erinnerung oder der Tradition ihren Ursprung verdanken, zum Ausdruck kommt, ein Wechselverhältnis, das die Dämonenwelt nicht zum geringsten Teil zu einem fruchtbaren Mutterboden für die Entwicklung der Götterwelt, das aber auch die Grenze zwischen diesen beiden Welten meistens unsicher macht, wo nicht ein einheitlicher Kultus von so universeller Bedeutung wie in den Anfängen der Kultur der Ackerkult die entscheidende Wendung herbeiführt¹⁾. Mag darum in manchen Fällen diese dominierende Bedeutung der Ackerkulte für den Götterkultus, die durchaus der Stellung entspricht, die die Ackerkultur selbst innerhalb der Kultur überhaupt einnimmt, zweifelhaft sein, wie uns ja auch innerhalb der Übergänge zwischen Stammes- und staatlichen Bildungen Ausnahmen begegnen, so ist es kaum einem Zweifel unterworfen, daß die ungeheure Mehrzahl der zu einer weiteren Ausbildung gelangten und zugleich die politische Entwicklung bestimmenden Götterkulte auf diesem Boden entstanden ist. Das gilt nicht bloß für die großen Kulturgebiete der Alten, sondern auch für die, uns freilich nur in einigen ihrer späteren Entwicklungsphasen zugänglichen der Neuen Welt, in der vielleicht die Mexikanische Kultursphäre das Ausgangsgebiet für die beiden großen Zweige dieser Kultur, den mittel- und den süd-amerikanischen, gewesen ist.

Die zentrale Stellung innerhalb dieser für das Werden der Religionen im engeren und eigentlichen Sinne bedeutsamsten Kulte be-

¹⁾ Bd. 4², S. 457 ff., 553 ff.

sitzen nun von frühe an die Himmelskulte. Dabei sind es zuerst die überraschenden, dem Auge in ihrer unmittelbaren Wirkung sichtbaren Himmelserscheinungen, die den Grundstock derselben bilden. Zu ihm bringt der Nomade die noch außerhalb der Ackerkulte stehenden Gewitter- und Sturmdämonen, der Ackerbauer neben den unter der Erde hausenden Fruchtbarkeitsdämonen die Wolken-, die Regendämonen und die hier zum ersten Male als weltbeherrschende Wesen geschauten Gestirne hinzu. Noch überwiegen bei den Ackerfesten der primitiveren Völker neben den Anrufen von Sonne und Mond, von denen erst unter dem Einfluß der Ackerkultur der Sonnengott das in seinen wechsellvolleren Gestaltungen zunächst den Blick auf sich lenkende Mondgestirn in den Hintergrund drängt, die Regendämonen, in denen sich die diese Stufe repräsentierenden Puebloindianer zugleich die schützenden Geister der Stämme wirksam denken. In dem Maße als die Ackerfeste weitere Kulte in ihre Dienste nehmen, breitet sich nun aber der Kult der Gestirne mit den durch diese selbst gebotenen Wertabstufungen über die gesamte Sternenwelt aus, oder er hat den Träger dieser überirdischen Welt, den Himmel selbst bald als Ganzes bald in seiner Scheidung in eine Tages- und eine Nachthemisphäre zum Hauptinhalt, der dann erst die aus den vorangegangenen Dämonenkulten überlieferten Naturmächte in seine Dienste nimmt. Was wir mit einem einheitlichen Wort Götterkult nennen, das ist eben das Erzeugnis der Mischung und Assimilation, das aus der Wechselwirkung aller dieser vorangegangenen Elemente entsteht, von denen kein einziges für sich allein diese höchste religiöse Kultform erzeugen kann, die aber in unendlich wechsellvoller Weise, an jedem Ort und in jedem Volk wieder in anderer Gestalt, einen Götterkult erzeugt haben. Will man von der Breite dieser Schwankungen ein allgemeines Bild entwerfen, so kann es sich daher nur darum handeln, gewisse Hauptfaktoren herauszugreifen, die in der Gesamtentwicklung eine allgemeinere Bedeutung gewonnen haben, und die meist nur in einzelnen religiösen Gestaltungen zu einer vorherrschenden, dann aber auch meist zu einer einseitigen Ausbildung gelangt sind. Einer der bemerkenswertesten Züge, die eine solche vergleichende Betrachtung des Göttermythus bietet, ist wohl die Tatsache, daß diejenigen Formen, in denen der Gott seinem Ursprung aus dem Dämon am nächsten geblieben ist, vor allen andern dazu neigen, diesen Gott zugleich als den herr-

schenden oder in der Fortentwicklung des Kultus zur Religion als den einzigen, darum als den spezifischen Volksgott und endlich diesen wieder als den Weltgott anzuerkennen. Hier ist es besonders der Charakter der Semiten, der sie im Hinblick auf ihren Ursprung aus Wanderstämmen unter allen uns bekannten Völkern am meisten zum Monotheismus prädestiniert hat. So ist der israelitische Jahwe zunächst ein echter Wüsten- und Bergdämon, der diesen Charakter auch weiterhin nur in teilweise vergeistigter Form bewahrt, seiner Einheit aber treu bleibt, indem er mit seinem Volke selbst seßhaft wird und sich so in den alle andern Götterkulte ausschließenden jüdischen Volksgott und dann in seiner letzten Phase mit dem Untergang dieses Volkes in einen Weltgott umwandelt. Der nüchternen, streng verstandesmäßigen Art des Semiten, dem der Naturmythus jederzeit fremd geblieben ist, der eine Heldensage nur spärlich, dafür aber ein von seinem Gott begeistertes Prophetentum in besonderer Stärke entwickelt hat, dem Handel und Wandel in der ihn umgebenden sinnlichen Welt so sehr Inhalt und Ziel alles Strebens bleibt, daß er in vielen seiner Verzweigungen den Unsterblichkeitsmythus nicht kennt oder erst verhältnismäßig spät Völkern anderer Herkunft entlehnt hat, ihr ist nur ein Gott vollkommen adäquat, der in seiner Persönlichkeit die Anlage zu einer so ungeheuren Entwicklung in sich trägt, wie sie dieser stetige Übergang in eine die gesamte Menschheit umfassende geistige Gottheit darstellt. Davon hat sich in den sonst so viel ausgebildeteren Religionen der Babylonier und Assyrer nur soviel erhalten, daß der altsemitische Stammesgott in dem obersten der Staatsgötter sich fortsetzt, der zugleich der Schutzgott der den Gesamtstaat repräsentierenden Hauptstadt, und dessen irdischer Stellvertreter der König ist. Nicht minder entspricht es einem allgemeinen und psychologisch wohl verständlichen Gesetz der Entwicklung des Götterkultus, daß dem Priestertum in dem Kultus eine um so bedeutsamere Rolle zukommt, je mehr dieser einem herrschenden Gott zugewandt ist. Konzentriert sich doch in gleichem Maße um den Kultus das geistige Leben überhaupt. So ist schon in Ägypten das Priestertum zu einem Gelehrtenstand geworden, der dem Staat seine Beamten liefert, und der der Wissenschaft von frühe an seine besondere Pflege angedeihen läßt. Vor allem im Geiste des Semiten, als praktische Anwendung eines auf einer langen Tradition

sich aufbauenden Wissens und eines vielverzweigten Systems magischer Riten und Methoden zur Erkundung wie zur Lenkung menschlicher Geschicke, haben die Babylonier ebenso die frühesten epochemachenden Erfindungen und Entdeckungen wie die Grundlagen künftiger Wissenschaft, nicht minder aber auch die der später über alle Weltteile sich ausbreitenden abergläubischen Disziplinen geschaffen. Dabei bleibt es freilich einigermaßen zweifelhaft, inwieweit an den Grundlagen, besonders ihrer Göttermythologie, die ihnen vorausgegangenen, einem nicht semitischen Volkstum angehörenden Sumerer beteiligt sind. Wenn die Babylonier die Zeitrechnung nach dem Umlauf von Sonne und Mond sowie im Zusammenhang damit die sieben-tägige Woche und zu praktischem Gebrauch eine der dezimalen überlegene duodezimale Rechenmethode sowie ein rationelles Münzsystem geschaffen haben, so verrät sich jedoch in allem dem die rein verstandesmäßige Geisteskultur des Semiten neben dem priesterlichen Ursprung ihrer Wissenschaft, die über die Grenze des praktisch Nützlichen kaum jemals hinausgegangen ist oder sich höchstens auf das beschränkte, was Beobachtung und Sammlung von Tatsachen liefern konnten. Darum wenn mehrfach darüber gestritten worden ist, ob die Babylonier oder die Griechen die eigentlichen Begründer der Astronomie gewesen sind, so wird sich vielleicht diese Streitfrage der Gelehrten dahin entscheiden, daß die Babylonier die Grundlagen einer genaueren Himmelsbeobachtung und Zeitrechnung geliefert, die Griechen aber erst die Astronomie als Wissenschaft begründet haben. Auch läßt der Umstand, daß die große Bedeutung, die in dem babylonischen Prodigienwesen die Astrologie gewinnt, einer verhältnismäßig späten Zeit angehört, vermuten, daß gerade dieser Teil der babylonischen Kultur echt semitischen Ursprungs ist, während die offenbar aus einem frühen Naturmythus hervorgewachsene phantastische Mythologie wahrscheinlich aus verschiedenen Quellen zusammenfloß.

Weiter verbreitet und wahrscheinlich viel älter als diese Fundamente der späteren babylonischen Astronomie sind die Namen der Tierbilder. Sie sind im allgemeinen so weit über verschiedene Kulturgebiete verbreitet, und dabei kommen so mannigfache Abweichungen neben ebenso auffallenden Übereinstimmungen vor, daß man teils unabhängige Entstehungen teils weite Wanderungen dieser Namen vermuten darf. Immerhin dürfte es für die mythologischen Zusam-

menhänge bedeutsam sein, daß die große Mehrzahl gerade der übereinstimmenden Namen der Tierwelt angehört, wie wir dies besonders aus den Bildern des Tierkreises ersehen, wogegen die eigentlich mythologischen Namen, selbst der Orion der griechischen Sterntafel und noch mehr andere, wie der Wagen (an Stelle des Großen Bären), die Wage, die Leier, der Fuhrmann usw. einen wechselnderen Bestand bilden. Wie die Tierbilder und als das allgemeine Zeichen für die Gottheit der Stern in die frühesten Anfänge der Sternkunde zurückreichen, so spielt nun nicht minder in der weiteren Geschichte der Himmelsgötter diese Verbindung eine bedeutsame Rolle, mag man sie nun auf Tierkulte deuten, die den Himmelsgöttern vorangegangen, oder auf Tiersymbole, die für die Götter eingetreten sind. In der Tat ist es offenbar eine wichtige Eigenschaft der Himmelskulte, daß von Anfang an die Himmelsgötter auf der einen Seite in der Regel menschlich gedacht werden, daß sie sich aber auf der andern auch in Tieren oder aber in eigentümlichen aus Mensch und Tier zusammengesetzten Mischwesen verkörpern. Hat sich doch gerade in dem Götterkreis der Semiten eine Anzahl dieser Zwittergestalten aus Mensch und Tier, vielleicht als allotropische Modifikationen der vermenschlichten Götter, ebenso wie in Ägypten bis zu den Hauptgöttern erhoben; erst die Griechen haben sie wieder unter die Dämonen zurückversetzt, deren Kreis sie ursprünglich angehören. Immerhin ist das nur eine einzelne unter den verschiedenen Erscheinungsformen, in denen der beginnende Götterkultus entweder in besonders enge Beziehungen zu vorangegangenen Tierkulten oder aber das Tier in den Bereich des Göttermythus tritt, um es einer Gottheit bald in besonderer Schutzstellung bald als Metamorphose der Gottheit selbst beizugeben. Ihre Wurzel aber hat doch diese Affinität der Himmelsgötter zu bestimmten Tieren allem Anscheine nach in der Verbindung, in die von Anfang an besonders die Ackerkulte zu den die Saaten schützenden Mächten des Himmels und zu den im Boden unsichtbar oder sichtbar hausenden Dämonen der Fruchtbarkeit getreten sind. Zunächst sind es diese Dämonen des Bodens, die, wo ihnen eine bestimmte Gestalt angewiesen wird, als Tiere vorgestellt werden und unter Umständen sogar als Objekte besonderer Kulte dienen. Reste solcher in Tieren verkörperter Zeugungsdämonen sind die Bocksgestalten der römischen Luperkalien, der „Kornbock“ des norddeutschen Volksglaubens und ähnliche Wesen europäischer

Saat- und Erntefeste¹⁾. Daß es sich dabei nicht sowohl um eine direkte Beziehung zu den Vorstellungen von Zeugung und Fruchtbarkeit handelt, sondern daß bei diesen Verbindungen vorangegangene Dämonenkulte mindestens eine mitwirkende Rolle gespielt haben, dafür ist die geringe Bedeutung, die im allgemeinen das Pflanzenreich bei diesen Vegetationsfesten gegenüber der Tierwelt hat, besonders bezeichnend. Auch gehört die Pflanze, wo sie, wie in Ägypten und teilweise in Assyrien, in den Kultus und noch mehr in die im Dienst des Kultus gepflegte Kunst eingedrungen ist, durchweg einer verhältnismäßig späteren Zeit an²⁾.

g. Tierkulte und heilige Tiere.

Darf man im allgemeinen vermuten, daß eine neue Form des Kultus die nächsten der vorangegangenen Formen in Nebenbestandteilen bewahrt oder in umgewandelter Gestalt assimiliert, so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß nicht, wie eine verbreitete Theorie noch immer annimmt, der Ahnenkult, sondern der Tierkult der nächste Vorläufer der Götter ist, während umgekehrt der Ahnenkult in der Regel eine spätere Ergänzung der Götterkulte darstellt, die auf das engste an die Heldensage sich anschließt, die ja stets zugleich Göttersage zu sein pflegt. In der Gestalt des Gottes hat eben, da sie von Anfang an zur menschlichen Gestalt emporstrebt, der Mensch zum ersten Male sich selbst an die Stelle der mehr oder minder phantastischen Ungeheuer gesetzt, die sich jeder irgendwie zusammenhängende Dämonenglaube als ein unbestimmtes Reich der Vorwelt denkt, aus dem sich das Tier als ein dem Menschen verwandtes und doch fremdes und darum mit Zauberkraften ausgerüstetes Wesen in konkreter, dem wirklichen Leben angehörender Gestalt heraushebt. Wären es nicht die Tierkulte, die uns, den Götterkulten vorausgehend oder neben ihnen fortbestehend, über die ganze Erde verbreitet begegnen, so würden es nicht zum wenigsten die in die Götterkulte selbst überall hereinreichenden bedeutsamen kultischen Tiergestalten und Tiermythen sein, die für diese engste Verbindung Zeugnis ablegen.

¹⁾ Bd. 4², S. 384 ff.

²⁾ Bd. 3³, S. 174 f.

Nun ist freilich damit, daß in die Lücke, die nach den älteren Vorstellungen der Mythologen zwischen den in allen möglichen Naturformen und unsichtbaren Naturgeistern sich bewegenden Dämonen und den menschenähnlichen Göttern bleibt, das Tier als das Hauptobjekt eintritt, dem sich auf dieser Zwischenstufe der Kultus zuwendet, noch keineswegs gesagt, daß, wie das Objekt dieses Kultus seiner generellen Bedeutung nach das nämliche ist, so auch dieser Tierkult selbst überall der nämliche sei. Das ist aber der große, wider den Geist des Mythos wie des Kultus verstoßende Irrtum, dem die Theorie des Totemismus unterlegen ist, daß die Vertreter desselben unter diesem Namen eine sogenannte „Religion“ verstanden, die, überall im wesentlichen dieselbe, nach dem Vorbild der australischen und, auf einer etwas vorgerückteren Stufe, der amerikanischen Verhältnisse konstruiert wurde. Abgesehen von den in die austronesische Kultursphäre hineinreichenden melanesischen Zuständen, für die diese Beziehungen zum Teil wirklich zutreffen, beruht von vornherein diese weitgehende Verallgemeinerung zum Teil auf der Voraussetzung eines inneren Zusammenhangs der in gewissen Völkergebieten herrschenden Normen der Exogamie und namentlich der ursprünglich in solchen verbreitet gewesenen Mutterfolge mit dem Totemismus. Daß ein solcher Zusammenhang nicht besteht, dafür bietet jedoch, abgesehen von der Unmöglichkeit, Beziehungen zwischen diesen Erscheinungen festzustellen, der Umstand, daß nicht nur ein sogenanntes „Mutterrecht“ in vielen Gebieten, in denen von einem eigentlichen Totemismus keine Rede sein kann, sondern daß auch umgekehrt der Totemismus neben der Herrschaft eines ursprünglichen Vaterrechts bestanden hat, einen deutlichen Beleg. Beide Erscheinungen gehören eben einer relativ primitiven Kultur an, aber es sind wahrscheinlich ganz verschiedene voneinander unabhängige Seiten einer solchen, mit denen sie zusammenhängen. So steht die Mutterfolge augenscheinlich in enger Beziehung zu den Männerverbänden und Männerhäusern, und sie berührt höchstens indirekt, durch den Einfluß der Kultverbände auf den Verkehr den Totemismus oder überhaupt die Stellung, die das Tier, sei es nun als Kultobjekt sei es sonst im Leben des Menschen, einnimmt. In der Tat tendieren nun aber auch die Theorien des Totemismus, so weit sie im übrigen auseinandergehen, immer mehr zu Motiven, die irgendwelcher praktisch-

utilitarischer Art sind. Vor allem hat hier nach dem Vorgang von Morgan die Vermeidung der Verwandtenheirat eine Rolle gespielt, wobei außerdem die amerikanischen Verhältnisse, bei denen mindestens in der unserer Beobachtung zugänglichen Zeit die totemistischen Sippenamen jedenfalls keine kultische Bedeutung mehr besitzen, einen gewissen Einfluß ausgeübt haben¹⁾. So entspricht es denn ganz einerseits der in der gegenwärtigen Ethnologie herrschenden Tendenz zu rein intellektualistischen Interpretationen, anderseits der in ihr verbreiteten Wandertheorie, nach der die Erscheinungen im allgemeinen einer Erklärung ihres psychologischen Ursprungs nicht bedürfen, daß man mehr und mehr in der Beurteilung des Totemismus zu einem Standpunkt gelangt ist, der sich in sein volles Gegenteil umgewandelt hat, indem man ihm den religiösen Charakter überhaupt abspricht²⁾.

Man geht wohl nicht fehl, wenn man diesen Wandel der Anschauungen auf das nämliche Schwanken des Begriffs „Religion“ zurückführt, das den Anlaß bot, dieselben primitiven Völker gelegentlich als Zeugen für die Ursprünglichkeit der Religion wie als solche für den Mangel der letzteren in primitiven Zuständen anzusehen³⁾. Eher würde wohl diesem Schwanken des Begriffs gesteuert, wenn man in solchen Fällen überhaupt sich auf die Feststellung bestimmter kultischer Handlungen beschränkte, die ja im allgemeinen allein bei primitiveren Völkern unserer Beobachtung zugänglich sind. Daß zahlreiche Erscheinungen des Totemismus, wie vor allem das Tabu der von der Sippe gescheuten Tiere oder der andern ausnahmsweise für sie eintretenden Objekte, besonders Pflanzen, ferner die zahlreichen bei den Intichiuma- und andern Festen geübten Zeremonien durchaus die Merkmale von Kulte an sich tragen, kann doch nur dann bezweifelt werden, wenn man an die Stelle der Tatsachen die Hypothesen setzt, die über die sozialen Ursachen der Erscheinungen aufgestellt worden sind.

¹⁾ Bd. 4², S. 353 ff., Bd. 7, 375 ff., Bd. 8, S. 28 ff.

²⁾ Bezeichnend ist hierfür die in der Zeitschrift *Anthropos* mitgeteilte Sammlung von Anschauungen verschiedener Forscher. Vgl. außerdem J. G. Frazer, *Totemism and Exogamy*, IV, p. 27. B. Ankermann, *Neue Jahrbücher für das klass. Altertum* usw. I. Abt. Bd. XXXIX, S. 487.

³⁾ Eine Sammlung nach beiden Seiten gehender Meinungen aus etwas älterer Zeit vgl. bei Gustav Roskoff, *Das Religionswesen der rohesten Naturvölker*, 1880.

Macht man sich aber von diesen allmählich traditionell gewordenen utilitarischen Vorurteilen frei, so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Totemgruppen vor allem Kultverbände sind, die in ihrem Verhältnis zu den sonstigen Sippenverbänden sowie in dem Charakter ihrer Feste und Zeremonien durchaus die allgemeinen Kennzeichen solcher an sich tragen¹⁾. Aber auch der amerikanische Totemismus wirkt, obgleich er in den tatsächlich wirksamen Kulturen zumeist verdrängt worden ist, doch in mannigfacher Weise noch nach: so bei den Prairieindianern, bei denen der Büffel, als das hauptsächlichste Jagdtier, auch in zahlreichen Mythen, die auf alte Heiligungs- und Versöhnungszeremonien hinweisen, eine bevorzugte Stelle einnimmt²⁾. Begünstigend auf die Erhaltung totemistischer Traditionen und Kulte haben wohl in Amerika die Ackerkulte gewirkt, die bei den unter dem Einfluß der mexikanischen Kultursphäre stehenden Puebloindianern höchst bemerkenswerte Kultmischungen erzeugt haben, innerhalb deren Tierkulte mit ihren Priesterschaften neben den Himmelsgöttern eine hervorragende Rolle spielen, entsprechend der Mischung von Stammesverfassung und Staat, die uns bei manchen Jäger- und Kriegervölkern Nordamerikas begegnet ist³⁾.

Wenn in diesen Fällen Tier- und Himmelskulte zu einem Ganzen verwachsen sind, so finden sich nun in andern Gebieten, namentlich in solchen, deren Bevölkerungen wahrscheinlich aus verschiedenen Einwanderungen gemischt sind, gelegentlich Himmelskulte und Tierkulte, die möglicherweise auf Totemismus gedeutet werden können, nebeneinander, aber nach Regionen geschieden⁴⁾. Doch ist es wohl in allen diesen Fällen zweifelhaft, ob es sich um wirklichen Totemismus handelt. Ist es doch schon für Amerika unsicher, ob in allen Fällen, wo das Tier eine bedeutsame Stellung im Mythos einnimmt, eine totemistische Tradition im Spiele ist. So bieten uns die Mythenmärchen der Völker der Kolumbischen Küste eine Fülle

¹⁾ Bd. 4², S. 334 ff. und Bd. 7, S. 375 ff.

²⁾ Bd. 5², S. 165 ff., 171 ff.

³⁾ Bd. 4², S. 526 ff.

⁴⁾ Mannigfache Beispiele dieser Art finden sich in den Berichten Frazers über Spuren des Totemismus in Afrika und Ozeanien, vgl. z. B. über Samoa, Frazer, Totemism and Exogamy, II, p. 152 ff.

von Beispielen, in denen die verschiedensten Tiere, unter ihnen besonders auch der Hund und der Hase, weiter nach Norden der Rabe hervortreten, und in denen sich in äußerst bezeichnender Weise die Wertschätzung des Tieres gegenüber dem Menschen durch alle Stufen der Überordnung, der Gleichstellung oder Unterordnung und in diesem Fall meist in der Umwandlung in eine komische Fabelfigur verrät; doch als Überlebnisse des Totemismus sind diese Erscheinungen kaum zu deuten¹⁾. So ist denn überhaupt das Gebiet des Tiermythus und sogar des Tierkultus, namentlich wenn man diesen Begriff auch auf solche Erscheinungen bezieht, in denen das Tier neben andern Kultobjekten vorkommt, ein ungleich weiteres als das des Totemismus. Vielmehr bildet der letztere gerade insofern einen Grenzfall, als bei ihm das Tier das bevorzugte Objekt des Kultus ist, und dem entspricht es daher auch ganz, daß nur in verhältnismäßig seltenen Fällen, ähnlich wie in dem Beispiel der Puebloindianer, unter den Kultgenossenschaften der Vegetationsfeste solche auftreten, die den Charakter der Totemverbände im allgemeinen bewahrt haben, wenn ihnen auch ihr Einfluß auf die Verfassung der Gesellschaft abhanden gekommen scheint. Dies hängt dann wiederum mit der verbreiteten Erscheinung zusammen, daß absterbende Kulte sich am dauerndsten in bestimmten Festbräuchen zu erhalten pflegen, wobei sie dann freilich allmählich zu äußerlichen, mehr dem Ergötzen als dem Kultus dienenden Bestandteilen herabsinken. Hält man aber an der umfassenderen kultischen und mythologischen Bedeutung der Tiere fest, so lehren im allgemeinen die Tatsachen, daß gerade die Totemtiere zwar in einzelnen Fällen in die mythologischen Tiere der späteren Götterkulte übergegangen sein mögen, daß jedoch die Mischung von Totem- mit Götterkulten immerhin eine auf bestimmte primitive Kulturen beschränkte Erscheinung ist, und daß sie auch innerhalb dieser Grenzen ihre Eigenart überall da eingebüßt hat, wo die Gesellschaft nicht zugleich auf der Zwischenstufe zwischen Stammesverfassung und Staat stehen blieb. Auf diese Geltung eines nicht sowohl in kultischer als in sozialer Hinsicht bedeutsamen Mischphänomens ist denn auch in neuerer Zeit der Begriff des Totemismus von den Ethnologen eingeschränkt worden, die ihn

¹⁾ Bd. 5², S. 162 ff.

früher als eine mehr oder minder universelle Form des Kultus betrachteten¹⁾.

Mit Rücksicht hierauf erscheint es nunmehr geboten, nicht von Anfang an die Totemkulte zum Ausgangspunkt für die Erkenntnis der Stellung der Tiere im Götterkult zu nehmen, sondern umgekehrt von dieser Stellung selbst auszugehen. In der Tat zeigt sich dann sofort, daß eben diese es ist, die eines der wichtigsten Kriterien für den Ursprung des Götterkultus abgibt. Im wesentlichen scheiden sich nämlich die mythologischen Tiere in drei charakteristische Klassen. Die erste dieser Klassen können wir die der göttlichen Tiere nennen. Sie sind Repräsentanten der Götter selbst, und sie können daher leicht auch mit den menschlich gestalteten Göttern zu Zwitterwesen vereinigt werden. Die typischen Beispiele dieser ersten Klasse bietet das ägyptische Pantheon, das dieser vielseitigen Verwendung seinen großen Reichtum verdankt. Auch die vorderasiatischen Götterkulte gehören im allgemeinen dieser Klasse an, die ebenso in den Tieren, die als Götter verehrt werden, wie in den Kulturen ihren Ursprung aus den Vegetationsmythen deutlich an sich tragen. Die göttlichen Tiere sind entweder, wie das Krokodil, die Schlange, Tiere der Sumpflandschaft, und die fruchtbringende Überschwemmungszeit läßt sie an den Flußufern sich ansammeln; oder sie sind die als Träger der Milch- und Ackerwirtschaft in erster Linie geschätzten Herdentiere, das Rind, das Schaf, die Ziege, und bilden als solche zugleich die Ausrüstung, die der Nomade aus seinem Wanderleben in die sesshafte Kultur des ackerbauenden Volkes mitbringt. Die erste Gruppe ist augenscheinlich die ältere: sie gehört zu der überall die beginnenden Götterkulte einleitenden Schar der Naturdämonen, unter denen sie durch ihre Beziehung zur Vegetation einen hervorragenden Wert gewinnt, der dann weiterhin auf andere Gebiete übergreifen kann. Besonders die Schlange hat hier eine folgenreiche Entwicklung zurückgelegt. Gegenüber diesen uralten Naturdämonen sind die Tiere der zweiten Gruppe selbst erst Erzeugnisse der Kultur: sie sind durch die

¹⁾ Einen solchen Übergang hat mit dem Wandel seiner theoretischen Anschauungen über den Totemismus namentlich auch J. G. Frazer vollzogen, der gegenwärtig für Nordafrika, Europa und Asien, ausgenommen Indien, das Vorkommen von Totemismus überhaupt leugnet, Totemism and Exogamy, IV, p. 12 f.

Zucht des Menschen zu Hirten- und dann zu Ackertieren geworden. Indem so bei diesen beiden Gruppen kultischer Tiere der Ursprung in den natürlichen wie in den Kulturbedingungen des an die Entstehung der Götterkulte gebundenen Lebens vollkommen unzweideutig gegeben scheint, während keine irgend klar erkennbare Beziehung zu den eigentlichen Totemkulten hinüberführt, ist es ja denkbar, daß eine solche einer ganz anderen geistigen Welt angehörende Stellung der Tiere im Leben des Menschen irgendeine unbestimmte Nachwirkung ausüben kann, im übrigen aber trägt die Klasse der göttlichen Tiere die Bedingungen ihres Ursprungs in sich selbst und in der Kultur, an die sie gebunden ist.

Die zweite Klasse umfaßt die Tiere als Götterboten und als Diener der Götter. Sie sind nicht, wie vielfach die vorigen, teils selbst göttliche Wesen von spezifischem Charakter teils irdische Offenbarungen der Himmelsgötter, sondern sie stehen zu den letzteren durchaus in einem Verhältnis der Unterordnung. Besonders charakteristisch scheint dies in der altmexikanischen Mythologie, sichtlich in Verbindung mit den Vegetationsmythen, hervorgetreten zu sein, wie die zum Teil noch heute erhalten gebliebenen Festbräuche einiger neumexikanischer Gebiete zeigen¹⁾. In etwas abweichender Weise ist dieser Gedanke dienender göttlicher Wesen in der indischen Mythologie ausgebildet, wo sich dann aber auch gelegentlich wohl der ursprüngliche Tiercharakter verloren hat und bloß der dereinst vielleicht auf diesem beruhende Wertunterschied geblieben ist²⁾. Auch in diesem Fall besteht nicht der geringste Anlaß, an einen Zusammenhang mit einem irgendwie dem Totemismus verwandten Tierkult zu denken. Wohl aber liegen die Beziehungen offen zutage, die hier zu den Gestalten eines Untergottes oder eines Götterboten geführt haben. Insbesondere zu der letzteren Funktion bietet sich der Vogel als die adäquate Verkörperung eines solchen dar, wie er ja auch in dem Seelenmythus eine bedeutsame Rolle spielt. Zugleich ist aber hieraus ersichtlich, daß in diesem Fall mehr als in dem vorigen das kultische Tier über die Sphäre der Ackerkulte weit hinausreicht und besonders in die an die menschlichen Lebensschicksale anknüpfenden Mythenbildungen eingreift.

¹⁾ Bd. 6², S. 102 ff.

²⁾ Bd. 6², S. 87 ff., 96 ff.

Die dritte Klasse ist die der heiligen Tiere. In dem Stadium des Göttermythus, das durch die heiligen Tiere bezeichnet wird, ist das Tier weder selbst ein im eigentlichen Sinne göttliches Wesen, noch ist es dem Dienst eines Gottes geweiht, aber ein bestimmtes, meist wohl durch irgendwelche Eigenschaften, die an den Gott erinnern, ausgezeichnetes Tier gilt als ein von diesem besonders geliebtes, und darum als sein Begleiter, vor dem auch der Mensch eine religiöse Scheu empfindet. Aus dieser Bedeutung entwickelt sich dann zuweilen noch die andere einer symbolischen oder einer Art Wappen, das dem Gott als äußeres Zeichen beigegeben wird. Hier könnte die letztere am ehesten noch an den Wandel des Totem in eine Sippenbezeichnung erinnern, wie sie im amerikanischen Totemismus eingetreten ist. Dennoch sind die näheren Bedingungen so abweichender Art, daß man davon absehen muß. Höchstens liegen in beiden Fällen analoge Bildungen vor, die aber völlig abweichenden Sphären der Kultur angehören, wie sich schon darin zeigt, daß das heilige Tier stets einem individuellen Gotte zugehört, das Totemtier aber zum Wappen einer Sippe geworden ist. Auch hier ist eine Beziehung zum Totemismus nicht nachzuweisen, und sie ist um so unwahrscheinlicher, da bei den Völkern, bei denen die heiligen Tiere ein spezifisches Merkmal der religiösen Mythologie sind, bei den Indogermanen, von Totemismus nicht wohl die Rede sein kann. So bezeichnet denn auch das heilige Tier seinem ganzen Charakter nach geradezu einen dem Totemtier diametral entgegengesetzten Grenzfall. Ist das Totemtier in gewissem Sinne auf der entsprechenden Kulturstufe selber das Hauptobjekt des Kultus, so hat das heilige Tier aufgehört, Kultobjekt zu sein, um in die Reihe der Gegenstände zurückzutreten, die durch ihre Beziehung zum Götterkult den Charakter der Heiligkeit bewahrt haben. Es münden so zugleich die an die vorangegangenen Stufen der mythologischen Tierwelt geknüpften Tabuvorstellungen in der gleichen Idee, die überhaupt das Gebiet des Tabu nach oben abschließt, indem es dasselbe in unmittelbare Beziehung zu der Gottesidee bringt¹⁾. Von da aus eröffnet sich nun auch der Ausblick auf die Beziehungen, in denen diese verschiedenen Klassen der Tiere im Mythos zueinander stehen, und in denen, wenn nicht in allen, so doch in vielen Fällen ein genetisches Verhältnis zwischen ihnen möglich ist. Beginnt diese Reihe

¹⁾ Bd. 6, S. 309 ff.

mit dem Tier als Gott, so ist zunächst sein Wertcharakter als Kultobjekt dem des Totemtiers annähernd gleichgeordnet, wenn auch sein Ursprung ein verschiedener ist. Gehört doch das Totemtier einer Vorkultur an, die den Ackerbau noch nicht kennt, sondern hauptsächlich auf das Leben des Jägers und Sammlers hinweist, während die Tiergötter ihrem Wesen nach nur andere Gestaltungen der neben ihnen kultisch verehrten Himmelsgötter sind. Wo Beziehungen zwischen Totemtier und Tiergott vorkommen, da finden sich solche darum am ehesten noch zwischen den natürlichen Vegetationsdämonen der Tiere der Sumpflandschaft und den älteren Totemtieren. So gehört besonders die Schlange einer der frühesten Naturkulte mit den Ackerkulten verbindenden Schicht an, und nach beiden Richtungen bewährt dabei das Tier seinen Charakter als Schutzdämon. Höchst bezeichnende Beispiele dieser Stellung des Schlangenkultus sind die Schlangenpriesterschaften der Puebloindianer, die als Zeichen ihrer Immunität gegen den Schlangenbiß die von ihnen gezüchtete Klapperschlange bei den Prozessionen der großen Ackerfeste im Munde tragen¹⁾. Dieser Fall bildet zugleich das Beispiel einer Mischung von Totem- und Götterkulten, da die Tierkulte dieser Indianer wahrscheinlich in eine dem Ackerbau und den an ihn gebundenen Götterkulten vorangegangene Zeit zurückreichen. Im übrigen aber ist die kultische Stellung der Schlange eine so weit verbreitete und ihr direkter Zusammenhang mit den Vegetations- wie mit andern mythologischen Motiven ist ein so augenfälliger, daß eine solche Beziehung zu vorangegangenen Totemkulten wenig wahrscheinlich ist, sondern der Ursprung aus den Naturdämonen näherliegt. Wie für die Schlange, so gilt das auch für den Vogel, bei dem außerdem die Beziehungen zur Seele, zum Totenschiff usw. eine reiche Quelle von Verbindungen mit den Götterkulten herstellen²⁾. Ist es so der gesamte Umfang des Naturmythus, namentlich soweit er die lebendige Welt umfaßt, der dieser ersten, grundlegenden Vorstellung der Göttlichkeit des Tieres eine reiche Ausbeute liefert, so ist die zweite Gruppe dieser Götter in Tiergestalten offenbar ein Produkt späterer in den Götterkultus eingehender Bestandteile, die dem Hirten- und Ackerleben angehören.

¹⁾ Bd. 4² S. 332 ff.

²⁾ Bd. 4², S. 57 ff.

h. Kultformen und Kulturformen. Bedeutung der Opferkulte.

In allen diesen Fällen ist es besonders der Opferkultus, der zur Vergöttlichung des durch die Zucht enger an das Leben des Menschen gebundenen Tieres geführt hat. Hier steht zugleich das Opfertier ähnlich wie die Kriegsgefangenen und die ihrem Herrn in den Tod folgenden Sklaven, dem Opfernden selbst am nächsten, und es nimmt so an den mannigfachen Wandlungen teil, die die Opferidee erlebt hat¹⁾. Eine der bedeutsamsten unter diesen Wandlungen besteht in der Rückwirkung des durch das Opfer auf den Gott ausgeübten Zaubers zunächst auf den Opfernden und dann in weiterer Folge auf das dargebrachte Opfer. Der Opfernde nimmt an der Göttlichkeit des Kultgottes teil, das diesem dargebrachte Tier, das durch die Kultur zum Vertreter des Menschen geworden ist, wird geheiligt, und kann so weiterhin selbst zu einem göttlichen Wesen und zum irdischen Vertreter der Gottheit werden. Das sind Beziehungen, die sich in so großem Umfange über das ganze Gebiet des religiösen Kultus erstrecken, daß sie einen der wichtigsten Teile der Religion selbst ausmachen, vollends wenn man bedenkt, daß die Opferidee das Zentrum bildet, um welches eine Fülle anderer Kulthandlungen sich anlagert, wie das Gebet, die Lustration, das Tabu samt den mit diesem verbundenen Bräuchen²⁾. Nur einzelnes kann hier aus den früher eingehend behandelten Erscheinungen hervorgehoben werden, weil es für diese höheren Stufen der religiösen Kultur eine allgemeinere Bedeutung besitzt. So ist es zunächst wiederum bezeichnend für die hervorragende Stellung der Ackerkulte innerhalb der religiösen Entwicklung, daß in den in dieses Gebiet tief eingreifenden Tabuvorstellungen jener Gegensatz zwischen der Scheu vor dem Göttlichen und Heiligen und der andern vor dem Dämonischen und Furchtbaren in den zwei Richtungen überall wiederkehrt, die keiner Religion fehlen, wenn sie auch mit besonderer Stärke in gewissen dualistischen Kulturen zur Ausbildung gelangt sind.

Indem man von dem bekanntesten Beispiel des Tabu, von den Speiseverboten des israelitischen Priesterkodex ausging, ist nicht

¹⁾ Bd. 4², S. 421 ff. und Bd. 6², S. 459 ff.

²⁾ Bd. 4², S. 390 ff. und Bd. 6², S. 449 ff.

selten die Frage, ob gewisse Tiere in die eine oder andere Klasse gehörten, als eine gleichgültige betrachtet worden, da diese Unterscheidung vielleicht auf einer priesterlichen Laune oder bei den Speiseverboten auf dem Gegensatz zu einem fremden Kultus beruhe, dem das betreffende Tier heilig sei¹⁾. Aber mögen auch solche Motive gelegentlich in den späteren Kultgeboten eine Rolle spielen: daß sie für den Ursprung der beiden Gegensätze des Tabu entscheidend seien, ist kaum wahrscheinlich. Denn diese wurzeln so tief in den allgemeinen Bedingungen des religiösen Kultus, daß sie unmöglich auf solche gewissermaßen zufällige Ursachen zurückgeführt werden können. Gehören doch hier die Gegensätze des Heiligen und des Verpönten der gleichen Reihe von Erscheinungen an wie die der guten und der bösen Götter oder, wie sie in anderer mythologischer Fassung genannt werden, der Götter und der Dämonen. Diesen Gegensätzen des Tabu entsprechen aber durchaus die beiden Gruppen der ursprünglichen Tiergötter: unter ihnen sind die Naturdämonen, wie die Schlange, das Krokodil u. a., die furchtbaren, die trotz ihrer Beziehung zur Vegetation vom Menschen gemieden werden; die aus der Hirten- und Ackerkultur hervorgegangenen, durch die Einwirkung des Menschen umgewandelten Herden- und Ackertiere aber gelten, wie sie ihre Erzeugnisse, die Milch, das Fell, endlich sich selbst dem Menschen zur Verfügung stellen, so als die Gott wohlgefälligen, unter denen schließlich einzelne zu Repräsentanten der Gottheit auf Erden werden können. Den durch ein Tabugebot geschützten Tieren der ersten Gruppe, wie der Schlange, fehlen schon die individuellen Merkmale, die für solchen Übergang zum eigentlichen Gott erforderlich sind. Immerhin bleibt auch bei dieser Gruppe der kultischen Tiere die individuelle Vergöttlichung ein seltener Grenzfall, von dem das Herdentier nicht berührt wird. Um so mehr wird dieses auf einem andern Wege zum Kultobjekt, auf dem es nun seinerseits in unmittelbare Parallele zu dem Menschen selbst tritt, als der Genosse seines Lebens und als sein Stellvertreter, wo der religiöse Kultus den Menschen dazu drängt, sich dem Gott hinzugeben und, als Steigerung dieser Idee, durch diese Hingabe sich selbst zu vergöttlichen. Darum ist es kaum sicher zu entscheiden, ob das Tier- oder das Menschenopfer das frühere sei. Die Sitte, die Erstgeburt, sei es den erstgeborenen Sohn oder den ersten Wurf der Herde,

¹⁾ Bd. 4², S. 40 ff. R. Smith, Die Religionen der Semiten, S. 112.

den Göttern zu opfern, spricht mehr für die erstere Annahme; ebenso, daß das Tieropfer wiederum dem Opfer der Erstlinge der Früchte höchst wahrscheinlich vorangegangen ist. Je weniger daran gedacht werden kann, zwischen dem Ackerbauer und dem Hirten überall in Leben und Kultur eine strenge Grenze zu ziehen, um so weniger kann wohl diese Frage mit Sicherheit beantwortet werden. Nur ist es auch hier wieder von wegweisender Bedeutung, daß die Nomadenvölker vom frühen Altertum an die Träger des blutigen Opfers gewesen sind, so sehr dieses dann auch auf die Ackerkultur übergegriffen hat. Hier liegen aber die Motive zur höheren Wertschätzung auf einer andern Seite: es ist das Blut des geopferten Menschen wie der geopferten Tiere, das zwischen dem Kultgenossen und seinem Gott eine Beziehung herstellt, die derjenigen verwandt ist, die bei der Schließung der Blutbrüderschaft der Genosse mit dem Genossen eingeht, oder durch die er einen Menschen fremden Stammes zum Sippen- und Blutgenossen macht. Wie die Blutbrüderschaft zuweilen unter Zeremonien geschlossen wird, die sie gewissermaßen unter die Assistenz der Götter stellen, so ist bei vielen Stämmen die Hingabe des Blutes am Altar des Gottes das höchste Opfer, das der Mensch darbringen kann¹⁾.

Mit dem Opfer sind wir in den Umkreis der Kultformen eingetreten, die offenbar als die dem Götterkult spezifisch eigenen gelten müssen. Wohl finden sich schon zuvor im Gebiet der Dämonen- und Totemkulte Erscheinungen, deren psychologische Motive teilweise in dieses Gebiet hereinreichen. Ist doch die bis auf die primitivsten Kulturen zurückgehende Dämonenbeschwörung gleichzeitig eine Vorstufe des Gebets wie des Opfers, letzteres insofern, als die Beschwörung von Handlungen begleitet ist, die einen magischen Zwang auf den Dämon ausüben sollen²⁾. Aber es fehlt der Dämonenbeschwörung und den schon durch die Beschränkung auf spezifische Kultobjekte eine Stufe höher stehenden Totem- und sonstigen Tierkulten an der Fähigkeit der Weiterentwicklung, so daß sie im allgemeinen bei dem Motiv stehen bleiben, an das man, weil es eben das primitivste ist, beim Begriff des Opfers überhaupt nicht mehr zu denken pflegt. Es verhält sich damit ähnlich wie mit der einfacheren Kulthandlung des Gebets, zu dem man die Beschwörung noch nicht zu rechnen pflegt, weil sie

¹⁾ Bd. 4², S. 421 ff. und Bd. 9, S. 395 ff.

²⁾ Bd. 4², S. 457 ff.

ebensogut an Mächte gerichtet sein kann, die unter, wie an solche, die über dem Menschen stehen. Nichtsdestoweniger ist das hier wie dort eine Verengerung des Begriffs, welche der großen Bedeutung der Opferidee nicht gerecht wird. Wohl aber kann gesagt werden, daß das Opfer, nach dem ganzen Umfang der in der Opferidee wurzelnden und der weiterhin aus ihr folgenden Erscheinungen betrachtet, den wesentlichsten Inhalt nicht nur der Religion überhaupt, sondern in der speziellen Ausbildung, die es innerhalb einer Volksgemeinschaft gefunden hat, zugleich den Hauptinhalt der einzelnen charakteristisch verschiedenen Religionen bildet. Nach seiner allgemeinen Entwicklung ist diese magische Wirkung auf die Gottheit, die in die Opferhandlungen und die sie begleitende Beschwörung verlegt wird, der Ausgangspunkt und während des größten Teils der Entwicklungsgeschichte des Opfers der wichtigste Inhalt desselben. Wenn daher das Opfer nach einer verbreiteten Auffassung als ein Geschenk an die Gottheit gedeutet wird, durch welches der Opfernde bald den Schutz und die Gunst derselben, bald die Verzeihung und Sühne für eine Verfehlung gegen sie zu gewinnen strebt, so hat hier eine späte einzelne Entwicklung der Opferidee diese selbst und namentlich ihren eigentlichen Ursprung verdrängt. Zwar ist es unbestreitbar, daß die Zwecke des Geschenkopfers in der späteren Entwicklung einen breiten Raum einnehmen; aber ursprünglich treten sie so sehr zurück, daß sie höchstens in einzelnen Fällen Nebenmotive abgeben. Das primäre Opfermotiv bleibt stets das Zaubermotiv; das ist um so wichtiger, weil es das dauerndste und zugleich dasjenige ist, aus dem in der ganzen Entwicklungsgeschichte des Opfers die bedeutsamsten religiösen Transformationen hervorgehen. Das übersieht die vulgäre Geschenktheorie, die vermöge der Anpassung an die gewohnten Verhältnisse des menschlichen Verkehrs, durch die sie das Opfer zu verstehen sucht, gerade den aus der eigentlichen Wurzel desselben entspringenden religiösen Motiven verständnislos gegenübersteht. Dazu gehört aber namentlich das Motiv der Heiligung der Gottheit selbst durch die magische Wirkung, die auf sie das Opfer ausüben soll, dann der Heiligung des Opfernden und, als Steigerung dieses Gedankens, seine Vergöttlichung. Wie sehr aber gerade diese letzten und am tiefsten in das Leben des Menschen eingreifenden Wirkungen von Anfang an in dem Wesen des Opfers vorbereitet sind, das zeigen auch die erstaunlichen Ana-

logien, die uns hier die religiösen Entwicklungen offenbar vermöge dieses durch den Opfergedanken vermittelten Ideenzusammenhangs an weit entlegenen Punkten der Erde bieten: so in den Vegetations- und Mysterienkulten der Alten Welt und in den Jahresfesten der Mexikaner, die die Tradition der spanischen Entdecker bewahrt hat¹⁾.

Hiernach sind es zwei Motive, ein äußeres und ein inneres, die sich bei diesen Vorgängen begegnen. Das äußere besteht in dem Emporwachsen des Heiligungs- und Vergöttlichungsgedankens und des als ein Seitenzweig aus ihm entspringenden Unsterblichkeitsgedankens aus den Vegetationskulten. Gewiß faßt man diese Beziehung allzu äußerlich auf, wenn man, wie es bei der Deutung des griechischen Demetermythus zu geschehen pflegt, die Heiligungs- und Unsterblichkeitsidee bloß als eine Art vergeistigender Umkehrung des poetischen Bildes der Neubelebung der Natur im Wechsel der Jahreszeiten ansieht. Wichtiger als dieses Bild ist das Gefühl der unmittelbaren Einheit des Naturvorgangs mit dem Leben des Menschen, das nicht durch den Mythos an Sich, wohl aber durch das Opfer erzeugt wird, in welchem der Mensch zum Teilnehmer an dem Naturvorgang wird, indem er in diesen durch seine Handlungen eingreift und so sein eigenes Leben in den gleichen Prozeß wunderbarer Erneuerung mit aufnimmt, an dem er in den Saat- und Erntekulten teilnimmt. Das innere Motiv entspringt aber aus dem Übergang dieses Gefühls der Einheit der äußeren Opferhandlung mit dem Naturvorgang in ein Gefühl der inneren Einheit des Opfernden mit der Gottheit. Indem dieses letztere das erste Motiv allmählich verdrängt, bildet sich der Opferkult in einen reinen Heiligungskult um, der nicht mehr von äußeren Naturbedingungen abhängt oder ihrer zu seiner Pflege bedarf, sondern aus dem eigensten Trieb des Menschen entspringt, und in welchem nun wieder die Opferidee die verschiedenen Stadien der beginnenden, zum Teil nur vorübergehend die Handlung begleitenden bis zur dauernden Heiligung durchläuft und damit schließlich zur Vergöttlichung des Opfernden selbst führt. Auf diesem, in den griechischen und indischen Mysterienkulten beschrittenen Wege, der allmählich aus dem Gemeinschaftskult die persönliche Erhebung der Seele zur Gottheit erzeugt, offenbart sich dann zugleich so die innere Einheit der Idee der Vergöttlichung mit der Idee der Unsterblichkeit. Gibt es doch nur einen Ge-

¹⁾ Bd. 6, S. 475 ff.

danken, auf Grund dessen der Mensch im Kultus die gleiche Unvergänglichkeit erwerben kann, die der Gottheit zukommt: das ist der Gedanke der Einheit der eigenen Persönlichkeit mit der Gottheit¹⁾. Wie der reine Heiligungskult an die Vorgänge des materiellen Lebens sich anschließt, um bei der höchsten Steigerung der Opferidee diese als einen von solchen materiellen Entstehungsbedingungen unabhängigen religiösen Inhalt zurückzubehalten, so strebt nun hier angelangt die religiöse Idee sich in bestimmten realen Lebensinhalten zu verkörpern. Indem aber dabei der Gedanke des durch solche Inhalte immer nur in äußerer Versinnlichung anzudeutenden, nie in Wahrheit zu erreichenden religiösen Wertes obwaltet, tritt an die Stelle jenes ursprünglichen materiellen Grundbestandteils der andere des Symbols. Wie die Ideen überhaupt der äußeren Verkörperungen bedürfen, um als geistige Werte entstehen und wirken zu können, so wandeln sich daher notwendig auch, nachdem die materiellen Träger der religiösen Ideen ihre reale Bedeutung verloren haben, diese Ideen in Formen um, die nur in Symbolen festgehalten werden und für eine lange Zeit religiöser Entwicklung ausschließlich an symbolische Verkörperungen gebunden bleiben, zu deren Realisierung der Göttermythos, in erlebte Geschichte umgewandelt, das Material liefert²⁾.

i. Opferkulte und Ackerkulte. Die Zähmung der Haustiere.

Wie unter dem Gesichtspunkt dieser letzten Entwicklung der Opferidee die Kulte, die in diese eingreifen, in ihrer religiösen Bedeutung zwar nur Teile eines Ganzen sind, aber bereits die Anlage zu diesem Ganzen enthalten, so kann sich nun gerade die Opferidee die mannigfaltigsten Seiten des Lebens assimilieren und auf diese Weise eigenartige Opferformen hervorbringen. Auch hier sind es übrigens am häufigsten Nebenentwicklungen der Vegetationskulte, die dabei eine hervorragende Rolle spielen und wenigstens in einzelnen ihrer Erscheinungen eine weitere Verbreitung gewinnen. Dahin gehören in erster Linie die Kulte der Selbstopferung des Menschen. Sichtlich von der Steigerung sexueller Triebe ausgehend haben hier besonders in manchen der kleinasiatischen Kulte, wie in denen der Syrer und

¹⁾ Bd. 6², S. 436 ff., 459 ff.

²⁾ Bd. 6², S. 401 ff., 456 ff., 500 ff.

Phöniker, die einander parallelgehenden und wesensverwandten Kulte der Prostitution und der Selbstentmannung eine wichtige Stellung gewonnen; vor allem die letzteren, weil sie, wie es scheint, in eine eigentümliche Verbindung mit dem Tieropfer getreten sind, indem sie, was hier vielleicht den Ausgangspunkt gebildet hat, in dem entmannten Tier ein den Göttern besonders genehmes Opfer finden ließen. In dieser Form hat das sexuelle Opfer, mit mannigfachen Nebenmotiven verbunden, eine weite Verbreitung erlangt. Seine für die Ackerkultur selbst wichtigste Anwendung hat diese Form in ihrer Übertragung auf das vornehmste unserer Ackertiere, auf das Rind, in der Kastration und der durch sie erzielten Zähmung des wilden Stieres gefunden. Sie ist wahrscheinlich als eine ursprünglich dem gleichen Gebiet kultischer Handlungen angehörende Erscheinung zu deuten, wenn man, wie die Analogie mit den sonstigen Opferkulten vermuten läßt, die Handlung zunächst als eine von den Kultgenossen im Zustand höchster Extase an sich selbst geübte und dann auf die geheiligten Tiere des Tempels bei den großen Festen der zeugenden Götter übertragene ansieht, worauf sie erst in der Verweltlichung des heiligen Brauchs ihre heutige Bedeutung gewonnen hat¹⁾.

Bilden die Ackerkulte das hervorragendste Beispiel für die in der ursprünglich übereinstimmenden Benennung schon ausgedrückten Beziehungen zwischen Kult und Kultur, so ist nun aber dieser Zusammenhang der Züchtung der Tiere mit dem Götterkult auch insofern einer der bedeutsamsten Schritte dieser Entwicklung, als er den un-

¹⁾ Elemente der Völkerpsychologie. 1914, S. 292 ff., 410 ff. Daß die Kastration des Stieres mit kultischen Motiven ursprünglich zusammenhängt, hat zuerst Ed. Hahn vermutet und damit dieses besonders bedeutsame Beispiel solcher in religiösen Motiven wurzelnden Heterogonie der Zwecke entdeckt. Vgl. Ed. Hahn, Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen, 1896, S. 48 ff. Ein höchst merkwürdiges Beispiel einer zu kultischen Zwecken unternommenen Domestikation der Schlange, also eines zur Gruppe der dämonischen Kulttiere gehörenden, die durch die Schlangenspriesterschaft der Puebloindianer geübt wird und bewirken soll, daß die Schlange den Priester verschont, hat M. C. Stevenson, Ethn. Rep. XI, 1894, p. 82 ff. geschildert. Man könnte vielleicht in dieser Züchtung der Schlange eine bereits auf der Stufe der Dämonenkulte einsetzende Antizipation späterer Götterkulte erblicken, wie die auf die Vermehrung der Totems gerichtete australische Intichiumafeier eine Art Antizipation von Ackerkulten ist. (Vgl. Bd. 4², S. 350, 508 f.). Über das Problem der Züchtung des Stiers und seine kultischen Beziehungen vgl. unten Kap. II, 2.

geheuren Wendepunkt, den in allen Gebieten des menschlichen Lebens die Entstehung der Götter bezeichnet, am sprechendsten hervortreten läßt, obgleich dieser Schritt, der für die gesamte Kultur in der Zucht der Haustiere vorbildlich getan wird, kaum nach Gebühr gewürdigt zu werden pflegt. Entzieht sich doch alles, was sich in langsamer Entwicklung vorbereitet und meist in mannigfachen Wandlungen vollendet, leicht unserer Beachtung, und von nichts gilt dies wohl mehr als von der Unterwerfung des gezüchteten und damit zum Werkzeug des Menschen gewandelten Tieres. In Wahrheit liegt eben die Bedeutung des hier getanen Schrittes wesentlich darin, daß durch ihn das Verhältnis von Mensch und Tier eine totale Umkehrung erfährt. Für den Primitiven ist das Tier ein über ihm stehendes Wesen, wie das im Tierkultus vornehmlich da seinen Ausdruck findet, wo dieser, wie im Totemkult, die herrschende Stellung einnimmt. Die Unterordnung des halb als Dämon halb als Gott geltenden Totemtiers bildet dann in seinen Übergängen in das den Himmelsgöttern dienende und endlich in das heilige Tier die Vorbereitung zu eben jener Umkehrung, in der nunmehr der Mensch durch die Zucht der Tiere zum Herrn der Tierwelt geworden ist. Das ist jedenfalls eine der größten „Umwertungen aller Werte“. Wie es aber bei solchen allmählich und stetig eintretenden Wandlungen zu geschehen pflegt, so ist auch hier das letzte Ergebnis der Vorgänge, der Dienst, den das gezüchtete Tier dem Menschen leistet, in den geläufigen Anschauungen zum Anfang und zur Ursache gemacht worden: der Mensch hat, wie man behauptet, das Schaf, die Ziege, das Rind gezüchtet, um die Milch als Nahrung, das Fell als Kleidung zu verwenden und endlich den Stier, nachdem er ihn gefügig gemacht, an den Pflug zu spannen. Als wenn er nicht alle diese Dinge hätte kennen müssen, ehe er sie erfinden konnte! Hier zeigt aber der Übergang des Tieres in den Kult erst den Weg, durch den es dann weiterhin dem Leben des Menschen dienstbar geworden ist. Diesem Übergang sind dann die weiteren Stufen gefolgt, die die Kultur im Anschluß an die Züchtung des Tieres zurückgelegt hat. Nicht mit der Erfindung des Pflugs, wie eine noch heute verbreitete Theorie annimmt, hat der Ackerbau angefangen, sondern der Mensch selbst hat auf einer Stufe, die vielleicht erst der ursprünglichsten, mehr zufälligen als absichtlichen Pflanzung gefolgt ist, die Bearbeitung des Bodens mit der Hacke begonnen, wie eine solche zum Teil noch heute gerade

da geübt wird, wo zum ersten Male die Ackerarbeit als eine gemeinschaftliche auftritt¹⁾. Hier sind aber an diese gemeinsame Arbeit die Kulte gebunden, die zum Teil heute noch in den Saat- und Erntefesten primitiverer Kulturvölker fortleben²⁾. Darum sind diese Kulte ebensowohl Handlungen religiöser Stammesverbände, wie sie Träger der Lebensgemeinschaften der Sippen und ihres ersten gemeinsamen Bodenbesitzes sind, dessen Reste in dem Gemeindeacker und in den Erntefesten noch in die Zeiten der Bodenkultur durch den Pflug hineinreichen³⁾.

Für diese enge Verbindung des Kultus mit dem gemeinsamen Besitz ist es bezeichnend, daß einen wesentlichen Teil des letzteren schon in frühe Zeit aber ebenfalls in Spuren bis nahe an die Gegenwart reichend, das Tempelgut oder ein zur Bestreitung der Kulturbedürfnisse dienendes Ackerland zu bilden pflegt⁴⁾. Doch die Pflugarbeit selbst ist schon deshalb das Erzeugnis einer verhältnismäßig jüngeren Kultur, weil der Pflug nicht das früheste Geräte ist, das der Mensch oder das von ihm zu diesem Zweck gezüchtete Tier über den Boden bewegte, sondern weil hier dem Pflug der Wagen, zuerst als einrädige Karre, dann in seiner zweirädrigen Form, und diesem aller Wahrscheinlichkeit nach das Rad vorausgegangen ist. Hier hängen aber wieder Wagen und Rad als allgemeine Werkzeuge der Ortsbewegung eng mit ihrer frühesten Verwendung als Kultgeräte zusammen, wie dies durch zahlreiche archäologische Funde der Bronzezeit wahrscheinlich gemacht wird, die schon durch ihre geringe, eine Verwendung zu Nutzzwecken ausschließende Größe wohl als Kultgeräte zu deuten sind⁵⁾. Da ist nun wieder das Rad dem Wagen vorangegangen. Setzt doch dieser nicht bloß das Rad als seinen

¹⁾ Auch hier ist es das Verdienst Ed. Hahns, auf die große Bedeutung des Hackbaues als einer allgemeinen Vorstufe der Pflugkultur hingewiesen zu haben: Ed. Hahn, Die Entstehung der Pflugkultur, 1909. Von der Hacke zum Pflug, 1914.

²⁾ Bd. 4², S. 530 ff. und Bd. 6², S. 93 ff.

³⁾ Bd. 8, S. 83 f.

⁴⁾ Bd. 8, S. 115 f.

⁵⁾ Hierher gehören besonders die nordischen Bronzefunde von O. Montelius und S. Müller. In kurzer Zusammenstellung bei K. Helm, Altgermanische Religionsgeschichte, Bd. 1, 1913, S. 172 ff. Charakteristisch sind außerdem die radförmigen Zeichnungen auf Stein, die man mit Wahrscheinlichkeit als Bilder der Sonne deuten kann (Ebenda Fig. 16, S. 174).

wesentlichsten Bestandteil voraus, sondern gerade der Götterkultus bietet, so weit unsere Tradition zurückreicht, die ersten Anlässe sowohl zur Verwendung des Rades ohne den Wagen wie des auf Rädern bewegten Wagens. Denn in den Frühlings- und Saatfesten, in deren Mittelpunkt die Sonne steht, begegnet uns an den verschiedensten Punkten der Erde die Nachbildung der Sonnenscheibe durch ein Rad, das, wenn es zur Entzündung des Notfeuers verwendet und dann vom Berge herabgerollt wird, unmittelbar als Nachbildung der Sonnenscheibe erscheint¹⁾. Wo dieses Bild des Sonnengottes als eines feurigen Rades seine ursprüngliche Heimat hat, steht dahin; auch liegt es einem beginnenden Himmelskult so nahe, daß es im Hinblick auf die weite Verbreitung der Entzündung des Notfeuers möglicherweise unabhängig an verschiedenen Orten entstanden sein kann. Im Anschluß an das Sonnenrad hat dann aber die fortschreitende Vermenschlichung der Götter offenbar dazu geführt, das feurige Rad durch den auf einem feurigen Wagen am Himmel dahinbewegten Gott zu ersetzen. Dieses Bild konnte auf verschiedene Götter angewandt werden, und so scheint schon in den orientalischen Kulturen der Götterwagen als eine Weiterbildung jenes feurigen Rades und damit als erste feierliche Verwendung des Wagens überhaupt entstanden zu sein.

In dieser Verwendung ist der Wagen früher als das Pferd, das in Vorderasien zum ersten Mal im 2. Jahrtausend v. Chr. auf den Denkmälern vorkommt. Ihm ist in der Führung des Wagens der Ochse vorangegangen, der Pflug aber wurde möglicherweise vom Menschen selbst geführt, lange bevor in dieser Funktion das Rind ihn ablöste, das demnach wahrscheinlich erst vom Pflug auf den Wagen übertragen wurde, nicht umgekehrt, wie man gewöhnlich annimmt. Denn der Pflug ist in seiner ursprünglichen Gestalt durchaus keine Nachbildung des Wagens, sondern er erscheint nach den frühesten babylonischen Bildern, die wir von ihm besitzen, nur als eine Verbindung der einfacheren Werkzeuge, die zuvor der Bearbeitung des Bodens gedient haben, des durch die Einwirkung der Hacke zum Zweck der Auflockerung des Bodens modifizierten Grabstocks und des bei dem Säepflug zur Einstreuung des Samens in die Ackerfurche dienenden Behälters. Der Ochse und ihm folgend das Pferd sind dann allerdings vom Wagen an den Pflug übertragen worden,

¹⁾ Bd. 4², S. 549 f.

aber sie stehen dadurch zu diesem in keiner näheren Beziehung als etwa beide als Reittiere zum Wagen¹⁾. Den Gott löst der vergötterte oder als Stellvertreter der Gottheit verehrte König ab, und von da wird der Wagen zum Streitwagen, der den Helden in den Kampf führt, eine letzte Verwendung, auf welcher noch ein Abglanz dieses kultischen Ursprungs ruht, ehe er zum nützlichen Gerät in der Hand des Menschen geworden ist. Doch hier gerade hat der mit dem alten Ackerkult verbundene Hackbau allem Anscheine nach den Übergang des Wagens zum Pflug so sehr verzögert, daß dieser z. B. bei vielen zur Pflugkultur fortgeschrittenen Völkern offenbar verhältnismäßig spät erst erfolgt ist²⁾.

Daß die Pflugkultur insbesondere bei den indogermanischen Völkern, in deren Geschichte sie eine bedeutsame Rolle gespielt hat, verhältnismäßig späten Ursprungs und namentlich bei den europäischen Abteilungen derselben wahrscheinlich erst der Einwanderung dieser in Europa gefolgt ist, machen teils die verschiedenen Namen, die in den einzelnen Sprachen und zum Teil selbst in einzelnen Dialekten der Pflug führt, teils die verschiedenen Formen, in denen er uns begegnet, in hohem Maße wahrscheinlich. Offenbar ist es aber gerade jene Entwicklung aus dem Wagen und der durch sie vermittelte Zusammenhang mit den Ackerkulten, der hier eine unabhängige Entstehung an verschiedenen Orten möglich gemacht hat. Dies ist vor allem deshalb bedeutsam, weil der Übergang zur Pflugkultur, wenn er auch bei verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten erfolgte, doch für die Kultur selbst weit über das Gebiet der Ackerkultur hinaus bestimmend gewesen ist. Daß der Übergang zum Pflug an sich einen gewaltigen Fortschritt in der Erzeugung der für den Menschen wichtigsten Nahrungsmittel, der Brotfrüchte, bewirkt hat, ist hier sogar verhältnismäßig irrelevant, um so mehr, da im allgemeinen in der frühe-

¹⁾ Über die relativ späte Einführung des wahrscheinlich auf ein turanisches Reitervolk zurückgehenden Pferdes vgl. Ed. Hahn, *Haustiere*, S. 186ff. und Ed. Meyer, *Alte Geschichte*², S. 579 ff. In babylonischen Urkunden erscheint das Pferd zum ersten Mal um 1900 v. Chr., zunächst in seiner Verwendung am Kriegswagen, und dann, etwa um dieselbe Zeit, in Ägypten, wo es Erman vermutlich mit dem Einfall der Hyksos in Beziehung bringt. Erman, *Ägypten*, II, S. 649. Eine Abbildung des babylonischen Säepflugs vgl. bei Ed. Hahn, *Zeitschr. f. Ethnol.*, 1913, S. 639.

²⁾ Bd. 8, S. 82 Anm. Ed. Hahn, *Zeitschr. f. Ethnol.* Bd. 48, 1916, S. 340 ff.

sten Zeit der Pflugwirtschaft bei einer noch relativ spärlichen Besiedelung der Länder das Interesse an der Auswertung des Ackerbodens wenig ins Gewicht fällt. Herrscht doch in weitem Umfang noch in die Zukunft der Pflugarbeit hinein die Sitte, dem Boden in einem gewissen Turnus der Jahre Ruhe zu gönnen, ehe er nach intensiverer Auswertung wieder unter den Pflug genommen wird. Gerade das System dieses in merkwürdig ausgedehnter Übereinstimmung vorkommenden Turnus der sogenannten Dreifelderwirtschaft ist ja nicht bloß ein Zeugnis für die Notwendigkeit solcher Ruhepausen, sondern innerhalb gewisser Grenzen auch ein solches des Überflusses der dem Ackerbau zu Gebote stehenden Flächen. Mit dem Übergang von dem Hackbau zur Pflugkultur vollzieht sich daher ein zweiter Wandel, der umso eingreifender ist, eine je größere Bodenfläche der Ackerbau zur Verfügung hat. Müssen beim Hackbau viele zusammenwirken, um in der geeigneten Zeit die Saat zu bestellen, so genügt für den Umkreis einer Einzelfamilie nötigenfalls eine einzelne Hand, die den Pflug führt, vollends wenn auch noch das an den Pflug gespannte Ackertier seine Kraft zur Verfügung stellt. Aber nicht bloß, weil der Pflug Arbeit erspart, sondern mehr noch, weil er den einzelnen von seinen Sippengeossen trennt, wird der Beginn der Pflugkultur zu einem tief in das menschliche Leben eingreifenden Motiv eines Wandels der Kultur, das, mit andern zusammenwirkend, die Sippengemeinschaft allmählich auflöst, um aus ihr die beschränkteren, aber festeren Formen der Familie entstehen zu lassen. Insbesondere ist es dabei der Pflug, der den Übergang des Sippen- oder Gemeindebesitzes in individuelles Eigentum und damit in weiterer Folge die zunehmenden Unterschiede des Besitzes mit allen den äußeren sozialen und inneren seelischen Folgewirkungen, die diese herbeiführen, vermittelt. Hierbei beruht zugleich das einzelne Kulturmotiv in Wirklichkeit auf einer Wechselwirkung äußerer und innerer Motive. Nachdem der Pflug den einzelnen zum Eigentümer seines Bodens gemacht hat, erweckt das individuelle Eigentum das Streben nach Erweiterung des Besitzes, und dieses Streben steigert wieder die Geltendmachung der Persönlichkeit auf allen andern Gebieten. Sie überträgt sich nicht bloß auf jede Art beweglichen Besitzes, sondern auf die Stellung, die der einzelne in der Gesellschaft gewinnt, auf die Rechte, die er andern gegenüber in Anspruch nimmt usw. So wurzelt der Individualismus, der

allmählich alle Lebensgebiete durchdringt, nicht zum wenigsten in dem ungeheuren Wandel, den jener Übergang in der Kultur des Bodens herbeiführt. Aus dem individuellen Eigentum entspringt der individuelle Güterverkehr, aus diesem die fortschreitende Teilung der wirtschaftlichen Arbeit, aus ihr endlich der sich erweiternde Handel, der in den jeweils seinen Bedürfnissen folgenden Verkehrsmitteln und in der Anpassung an die erstrebten Zwecke den Charakter eines unpersönlichen, mit innerer Notwendigkeit seinen Zweck erfüllenden Geschehens besitzt, dabei aber eben infolge jener Anpassung durchaus zugleich als eine Objektivierung der aus dem selbstischen Streben entspringenden Willensmotive erscheint.

k. Das Prinzip der Zweckläufigkeit und die Heterogonie der Zwecke.

Allen diesen Lebensformen wohnt die Tendenz eines unbeschränkten Fortschritts inne, der sich unter dem Einfluß der Korrelation der Teile dieses Mechanismus fortwährend in seiner Richtung verändert. Das Bedürfnis des Genusses erzeugt den Tausch der produzierten Güter, das Bedürfnis des Tausches erzeugt den Händler, der die Ware von Ort zu Ort bringt, dem Güterumlauf kommt das Geld, das als ein indifferentes Wertzeichen die Waren unabhängig von ihrer Beschaffenheit macht, zu Hilfe usw. So erscheint von irgendeinem Ausgangspunkte an alles weitere als durchaus zweckläufig, falls wir mit diesem Wort die gesamten Folgen bezeichnen, die in stetiger Anpassung der Wirkungen an die vom Menschen erstrebten Zwecke eintreten. Dem entsprechend pflegt man denn auch als das allgemeine Prinzip der Kulturentwicklung eben dieses der Zweckläufigkeit vorauszusetzen. Wo man auf die individuellen Motive zurückzugehen sucht, aus denen dieser Fortschritt der Kultur hervorgeht, da erweist sich demnach dieser Begriff als äquivalent dem der absoluten Vernünftigkeit: aus den mit dem Eintritt einer neuen Kulturform, wie z. B. der Pflugkultur, gegebenen Bedingungen sollen alle weiteren Folgewirkungen in zweckläufigem Sinne entstanden sein, und sie werden demnach, insofern sie nicht, wie die allgemeinen Naturvorgänge oder auch die Lebensvorgänge, als zweckläufig im Sinne einer mechanischen Kausalität aufzufassen sind, mit Vorliebe auf eine Summe ineinander eingreifender oder einander parallel gehender individueller Erfindungen

zurückgeführt. In diesem Sinne kann man also sagen: die Gesetzmäßigkeit der Kulturentwicklung besteht nach der gewöhnlichen Auffassung der an ihr beteiligten Vorgänge in ihrer durchgängigen Zweckläufigkeit auf der einen und in ihrer intellektuellen Notwendigkeit auf der andern Seite, so daß diese beiden Begriffe als einander äquivalent gelten, beide aber in dem Begriff der Nützlichkeit sich vereinigen. Auf diese Weise gelangt man schließlich zu dem stillschweigend angenommenen oder ausdrücklich verkündeten Grundgesetz der Kultur: die Kultur in ihrem gegenwärtigen Zustand ist die Summe der gesellschaftlichen Einrichtungen, welche für den Menschen die nützlichsten sind. Dies würde natürlich nicht ausschließen, daß die Kultur mannigfach auch Irrwege eingeschlagen hat oder Bestandteile enthält, die weder vernünftig noch nützlich sind; aber als der durchgängige und entscheidende Charakter derselben pflegt doch jene Zweckläufigkeit angesehen zu werden, nach der im Sinne einer jeweils die menschlichen Lebensbedürfnisse im gegebenen Zustand am vollkommensten befriedigenden Ordnung die Gesamtrichtung der Kultur besteht.

Nun ist ersichtlich, daß dieser Verlauf der Kulturentwicklung, wie er hauptsächlich für dasjenige Stadium angenommen zu werden pflegt, in dem wir uns noch heute befinden, im wesentlichen eine ideelle Rekonstruktion, aber an den Erscheinungen selbst gemessen keine Wirklichkeit ist. Dies ergibt sich ohne weiteres aus zwei Tatsachen, deren eine aus dem Verhältnis der einzelnen Erscheinung zu dem Ganzen hervorgeht, in das sie sich einreihet, während die andere in den begleitenden seelischen Motiven besteht. Nach der ersten Tatsache ist der Verlauf der Kultur in dem angegebenen Sinne zweckläufig stets nur innerhalb eines begrenzten Verlaufs, dem ein wesentlich anderer, von einem abweichenden Zweckbegriff getragener vorangegangen ist. So ist der freie Güterverkehr aus dem Zerfall der Sippe und der Begründung der Familie, der Rechtsschutz des individuellen Eigentums aus dem von der Sippe geübten Machtschutz des Gesamteigentums hervorgegangen. Solchen einander ablösenden Zweckformen fügen sich außerdem überall vermöge der durchgängigen Vielheit der Zwecke völlig abweichende Glieder ein. Der einzelne sucht so dem öffentlichen Rechtsschutz seines Eigentums durch die magischen Formen des Besitztzaubers zuvorzukommen, die dann ihrerseits wieder in Rechts-

symbole übergehen können; denn dem zweckläufigen Wechsel von Kauf und Verkauf gehen als primärere Erscheinungen Geschenke und Gegengeschenke voran, in deren Formen sich dann noch lange auch der Handel bewegt¹⁾. Hier greift demnach überall das wichtige Prinzip ein, daß die Kultur einer ihr selbst immanenten Entwicklung unterworfen ist, vermöge deren ihr Begriff und damit auch ihre Zwecke sich ändern. Der Wandel, der infolge dieser Veränderungen des Lebens eintritt, ist aber niemals ein plötzlicher, sondern eine Menge von Motiven, die ein bestimmtes Kulturzeitalter kennzeichnen, reicht in die folgende Zeit hinüber. Damit tritt diese erste Tatsache des Kulturwandels, seine Stetigkeit, zugleich in enge Beziehungen zu der zweiten, nach welcher der Eintritt einer jeden Kulturbewegung nicht durch ein einziges psychisches Motiv, sondern durch eine Vielheit solcher vermittelt wird. Namentlich pflegt dies in der Weise zu geschehen, daß in einer neuen Kulturperiode die Motive der vorangegangenen keineswegs verschwunden sind, sondern neben den neu hinzutretenden fortauern und anfänglich noch die überwiegenden zu sein pflegen. Hier begeht daher das Prinzip der Zweckläufigkeit der Kultur den Fehler, daß es Anfang und Ende miteinander vertauscht, indem es eine von den letzten Resultanten eines Vorgangs ausgehende ideelle Rekonstruktion an die Stelle der ursprünglichen Motive setzt. Da nun aber bei diesem Anfang jene letzten Wirkungen noch völlig im Schoße der Zukunft liegen und statt ihrer vielmehr die aus dem vorangegangenen Zeitalter übernommenen Motive wirksam sind, so verwandelt sich hier das Prinzip der Zweckläufigkeit in ein solches der Rückläufigkeit: nicht der tatsächliche Verlauf der Motive in dem verwickelten Nebeneinander derselben bestimmt die Wirklichkeit, sondern der ideelle, der das Resultat einer jenseits dieser Motive liegenden Abstraktion und Rekonstruktion ist. Hier ist es eben das wichtige Prinzip der Heterogenie der Zwecke, das in alle Erscheinungen der Kultur bestimmend eingreift und die sämtlichen Interpretationen der Wirklichkeit ganz oder teilweise als logische Fiktionen kennzeichnet, die den tatsächlichen psychologischen Motiven substituiert werden. Nun liegt es in der Natur der Sache, daß dieser Zwiespalt zwischen logischer Theorie und psychologischer Wirklichkeit auf den höheren Stufen der Kultur vermöge der verwickelteren Bedingungen ungleich mehr zur

¹⁾ Bd. 8, S. 72 ff., 92 ff., 129 ff., 132 ff. Bd. 9, S. 386 ff.

Geltung gelangt als in den Anfängen. Namentlich ist es hier eben jene im Rückblick auf das Ganze einer Entwicklung sich ergebende Zweckläufigkeit der Erscheinungen, die in diesem Fall eine unmittelbare Rückwirkung auf das Handeln des Menschen ausübt, indem sie den eingeschlagenen Weg in ihrem Sinne fortzusetzen antreibt. Auf diese Weise treten zu den auf den früheren Stufen hauptsächlich wirksamen magischen und religiösen Motiven ästhetische, ethische und schließlich wissenschaftliche hinzu. Nachdem zuerst die Kunst und dann die Rechtsordnung das Leben der Gemeinschaft mehr und mehr einem System von Zwecken untergeordnet haben, das neben seiner sonstigen auf Sitte und Religion zurückgehenden Grundlage als eine den Bedürfnissen dieses Lebens selbst innewohnende Notwendigkeit erscheint, dringt der Intellekt in alle Gebiete ein: er betrachtet nicht bloß die Erzeugnisse der Natur, sondern auch die Objekte seines eigenen Schaffens als zwecktätige Wirkungen, die zu ihrer Weiterführung und Vollendung herausfordern. Mag der das Sonnenrad nachahmende Wagen noch halb als ein Nachbild der Himmelserscheinung halb als ein Produkt eigener Erfindung gelten, das die Phantasie in dem auf dem feurigen Wagen fahrenden Gott wieder an den Himmel versetzt, so bedarf es nur noch verhältnismäßig weniger Schritte, um zuerst dem Gott, dann dem Menschen das Zugtier zur Fortbewegung zur Verfügung zu stellen, und schließlich den letzten entscheidenden Schritt mit der Erfindung des Pflugs zu tun, bei der nebenbei die Tradition des alten Grabstocks samt der ihn ersetzenden Hacke mitgewirkt haben mag. Unter diesem Gesichtspunkt hat daher der Weg vom Wagen zum Pflug vor dem umgekehrten vom Pflug zum Wagen jedenfalls den Vorzug der größeren Einfachheit für sich, weil bei ihm jeder folgende Schritt durch die vorangegangenen vorbereitet ist, während er im entgegengesetzten Falle jedesmal als ein neu einsetzendes Erzeugnis reiner Erfindung erscheint.

Gerade darin steht nun das Prinzip der Zweckläufigkeit insofern im Widerspruch mit den Tatsachen, als bei ihm die Bewegung der Kultur eine Reihenfolge in sich zusammenhängender intellektueller Handlungen sein soll. Man pflegt daher im allgemeinen die Gültigkeit dieses Prinzips auf das gegenwärtige Zeitalter der Kultur einzuschränken, welches einerseits wirtschaftlich durch die Prinzipien des Individualismus und Intellektualismus, politisch durch die staatliche Ord-

nung der Gesellschaft gekennzeichnet ist. Hier gilt dieses Prinzip zunächst deshalb als bestimmend für die Wirklichkeit der Dinge, weil es für die wissenschaftliche Zweckbeurteilung maßgebend ist. Man gesteht daher zu, daß in Kulturperioden, die der Kriterien wissenschaftlicher Sicherheit entbehrt haben, von dieser Zweckläufigkeit höchstens annähernd die Rede sein kann, und daß erst von jenem Beginn eines durchgängig rationalen Verlaufs der Kulturbewegung an, in der wir uns gegenwärtig befinden sollen, die Wirklichkeit als übereinstimmend mit den an sie herangebrachten intellektuellen Forderungen anzusehen sei. In der Tat soll aber das Prinzip der Zweckläufigkeit als ein für den gegenwärtigen Zustand der Kultur charakterisches Postulat auch dann noch gelten können, wenn man der in der Regel damit verbundenen Voraussetzung nicht beipflichtet, daß die rückwärtsgerichtete ideelle Rekonstruktion mit der Wirklichkeit selbst und namentlich mit den sie beherrschenden Motiven des menschlichen Handelns übereinstimme. Letztere Voraussetzung ist ja in der Tat schon deshalb unhaltbar, weil ein wichtiger Teil der Motive darin besteht, daß die Motive selber sich fortwährend verändern. In Wahrheit bildet daher auch das Prinzip der Zweckläufigkeit eigentlich nur die objektive Kehrseite zu dem von der vulgären Psychologie angenommenen und offenbar gänzlich falschen subjektiven Prinzip der Unveränderlichkeit des Menschen. Hat sich auch der Kulturhistoriker in der Regel zu dem Bekenntnis bekehren müssen, daß in dieser Beziehung eine Übereinstimmung zwischen verschiedenen Kulturzeitaltern nicht besteht, so pflegt doch stillschweigend immer wieder angenommen zu werden, daß für unsere gegenwärtige Kulturstufe dies nicht mehr gilt, und daß daher ihr gegenüber alles Vorangegangene gewissermaßen als eine Art Vorbereitung zu einem Zustande angesehen werden darf, zu welchem sich die moderne Kultur unter der Beihilfe der erst in ihr zu einem entscheidenden Faktor gewordenen Wissenschaft durchgearbeitet hat. Es sind hier vor allem diejenigen Gebiete, die am folgerichtigsten in der wissenschaftlichen Betrachtung mit der durchgängigen Rationalisierung der Kultur Ernst gemacht haben: die Jurisprudenz und die Technik. Die ältere von beiden ist aus begreiflichen Gründen die Jurisprudenz. Sind doch die allgemeinen Bedingungen des menschlichen Lebens, wie sie sich seit dem Eintritt in die staatliche Kultur gestaltet haben, so allgemeiner Natur

und zugleich so anpassungsfähig an den geschichtlichen Wandel derselben, daß die Wissenschaft selbst den Charakter einer vollkommenen Zweckläufigkeit angenommen hat, während doch der politische Einschlag, den jeweils die geschichtlichen Bedingungen hinzubringen, eine große Veränderlichkeit der Rechtszustände möglich macht. Viel langsamer hat die Technik infolge ihrer Gebundenheit an die Fortschritte der exakten Wissenschaften das gleiche Ziel annähernd erreicht, obgleich es noch heute gegen unerwartete Erschütterungen nicht ganz gesichert ist. Immerhin pflegt die Konsequenz, mit der sie dem Prinzip folgt, eine so große zu sein, daß verhältnismäßig immer seltener ein neuer Fortschritt der technischen Kultur einzutreten scheint, der nicht als ein eigentlich längst zu erwartender begrüßt würde. So hat es äußerlich den Anschein, als wenn diese Kulturstufe einem Zustand vollständiger intellektueller Selbstverständlichkeit entgegenginge, der gleichzeitig prinzipiell eine relative Stabilität der Kultur und faktisch einen äußerst labilen, allen zufälligen Nebenbedingungen willig folgeleistenden Charakter an sich trägt. Das ist eben die Folge der fortschreitenden Intellektualisierung des Lebens, die mit der Geltendmachung einer immer weiter zunehmenden Zweckläufigkeit notwendig verbunden ist.

Diese Intellektualisierung bildet demnach ein charakteristisches Merkmal der modernen •Kultur. An den tatsächlichen Motiven des menschlichen Denkens und Handelns gemessen beruht sie nicht sowohl auf einer Elimination der außerintellektuellen, insbesondere der emotionalen menschlichen Willensmotive, als vielmehr auf der zunehmenden Geltendmachung der in dem tatsächlichen Wandel der Kultur wirksam gewordenen logischen Motive. So ist die fortschreitende Intellektualisierung nach zwei Seiten ein wichtiger Faktor der Kultur selbst: auf der einen treten die emotionalen Elemente im Rückblick auf die vergangene Entwicklung in den Hintergrund, auf der andern behalten die intellektuellen Motive tatsächlich durch die Elimination vorausgegangener heterogener Faktoren ein Übergewicht, das der letzten Stufe in höherem Grade als den vorangegangenen den Charakter der Zweckläufigkeit zu verleihen strebt. Dadurch geschieht es freilich, daß durch eine übertreibende Intellektualisierung des Lebens eben die niemals auf ein rein logisches Schema zurückzuführende Wirklichkeit gefälscht wird. Solche Fälschungen pflegen sich dann um so

überraschender in einzelnen nie ganz ausbleibenden Wendepunkten der Kulturepochen zu verraten, bei denen eine völlig neue Richtung einer solchen Zweckläufigkeit einsetzen kann.

Hier fällt nun aber, abgesehen davon, daß die Grundlagen einer jeden Kultur einer vorangegangenen Zeit und daher einer dieser Kultur selbst fremden Verkettung der Bedingungen angehören, ein Umstand ins Gewicht, der es bewirkt, daß der den Zuständen der Gegenwart hingeebene Intellekt eine irgendwie prinzipielle Änderung dieser Zustände außerhalb seiner Berechnung der Kultur lassen muß. Dieser Umstand besteht darin, daß überall, wo der Begriff des Zwecks eine Rolle spielt, insbesondere da, wo eine allgemeine Konstanz der Zwecke angenommen wird, in diese zugleich Begriffe mit eingehen, die das Gegenteil einer solchen Konstanz in sich schließen. Das zeigen besonders deutlich gerade die beiden Gebiete, die oben als ausgesprochene Beispiele einer durchgängigen Zweckläufigkeit erwähnt wurden: die Jurisprudenz und die Technik. Die Jurisprudenz verdankt ihre scharfe und wenigstens in ihrem grundlegenden Gebiet, dem Privatrecht, auf das strengste durchgeführte logische Ausbildung der stillschweigend gemachten Voraussetzung, daß der einzelne Mensch als freies Mitglied einer rechtlichen Kulturgemeinschaft die gleichen Befugnisse und Pflichten besitze wie jeder andere. Damit bildet die Zugehörigkeit zu einer Kulturgemeinschaft die Grundlage der gegenwärtigen Rechtsgemeinschaft. Ob diese Bedingung für alle Zukunft die gleiche bleiben wird, ist aber um so weniger selbstverständlich, als sie sich erst verhältnismäßig spät folgerichtig durchgesetzt hat und selbst heute schon jenseits der Sphäre des Privatrechts bestimmte Abweichungen bietet. Ähnlich, nur noch augenfälliger sind die Abweichungen, die im Gebiet der Technik das wesentlich erst in der Galilei-Newtonschen Epoche begründete Prinzip der Zweckläufigkeit infolge der Entdeckung neuer Naturkräfte und ihrer Anwendungen erlebt hat. Da nun aber in beiden Fällen von jedem Punkte aus, wo eine Zweckreihe einsetzt, Nebenwirkungen nach den mannigfaltigsten Richtungen ausstrahlen, so reduziert sich die vermeintliche Zweckläufigkeit der intellektuellen Entwicklung der Kultur im Grunde doch nur auf die Zwecke, die der erreichten Kulturstufe selbst angehören. Der gesamte Verlauf auch auf dieser Stufe aber entzieht sich nach rückwärts wie vorwärts jeder Voraussage: nach rückwärts wird er zu einer logischen Konstruk-

tion, die nach allen Richtungen von dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke durchkreuzt wird, nach vorwärts wird er zu einem Postulat, das in dem tatsächlichen Wandel der Zwecke jene Grenze findet, vermöge deren jene Zweckläufigkeit im strengsten Sinne auf die Gegenwart und ihre unmittelbare Umgebung beschränkt ist.

Je mehr nun auf diese Weise jener rationelle Verlauf der Kultur, den das Prinzip der Zweckläufigkeit in sich schließt, nach beiden Richtungen, der Vergangenheit wie der Zukunft, versagt, um so bezeichnender ist das Postulat eines solchen für die gegenwärtige Kultur-epoche, um so dringender führt er aber, sobald seine Unzulänglichkeit anerkannt ist, zu einer neuen Aufgabe der Kulturbetrachtung. Diese setzt eben da ein, wo jenes seine Geltung verliert, weil die Zwecke selbst, die der Kultur gestellt werden, dem Wandel unterworfen sind. Gerade die großen Epochen, die wir im Hinblick auf die tiefeingreifende Bedeutung dieses Wandels als Stufen der Kultur bezeichnen, sind offenbar die Hauptepochen einer solchen Zweckmetamorphose. Hier hat es aber überhaupt keinen Sinn, von einer mehrere aufeinanderfolgende Zeitalter umfassenden Zweckläufigkeit, in der allein zulässigen Bedeutung dieses Worts, nämlich in der einer unmittelbaren Vorbereitung der folgenden Kulturstufen durch die vorangegangenen zu reden. Dagegen kann und wird überall im indirekten Sinne von einem Zweckzusammenhang gesprochen werden, insofern nämlich, als eine vorangegangene Zweckreihe nicht bloß die Anlage zu den aus ihr entspringenden Folgewirkungen, sondern auch zu neuen, wesentlich abgeänderten Zwecken in sich trägt. Das sind Wendepunkte oder Zwischenstufen der Kultur, in denen das Prinzip der Zweckläufigkeit dem der Heterogonie der Zwecke den Platz räumt. Dieser Zusammenhang beider Prinzipien bringt es aber mit sich, daß sich uns das erste vorzugsweise innerhalb beschränkterer Perioden eines Verlaufs aufdrängt, wogegen das zweite in den größeren Abständen einer Kulturbewegung in die Erscheinung tritt. Auch schließt dies ein, daß beide im Hinblick auf das Ganze der Kultur stets zu einer Einheit verbunden sind: jede Zweckläufigkeit ist mit Rücksicht auf ihre Ausgangspunkte heterogen, und jede Heterogonie ist zweckläufig. Infolge dieser Einheit ordnen sich dann die Motivinhalte der voneinander abweichenden Kulturstufen einem weiteren Zusammenhange ein, in welchen eben jeder zu irgendeiner Zeit gültige Kultur-

zweck zu dem Ganzen der Kultur überhaupt als ein integrierender Bestandteil gehört, während er gleichwohl seine Begründung niemals restlos in sich selbst oder in vorangegangenen Bedingungen findet, sondern zu seinem Verständnisse des jedem Zweckverlauf immanenten Wandels der Zwecke bedarf, der sich zwischen den Grenzen einer stetig und darum auf kürzeren Strecken unmerklich erfolgenden Veränderung und dem völligen Gegensatz der Motive bewegt. Dabei ist es kennzeichnend für die in diesem Wandel der Zwecke wirksame psychische Kausalität, daß gerade dieser Grenzfall des Gegensatzes einer folgenden zu einer vorangegangenen Kultur, wenn er auch im allgemeinen nur in einzelnen entscheidenden Punkten zum Ausdruck kommt, derjenige ist, der am tiefsten in die allgemeine Kulturbewegung eingreift und so neben den Kulturstufen auch die innerhalb dieser bedeutsameren Kulturepochen bestimmt. Insofern sich auf diese Weise in der Bewegung der Kultur die relative Konstanz der ein Zeitalter beherrschenden Zwecke und der Kontrast, in welchem diese einander gegenüber treten, zur Einheit verbinden, gewinnt der Begriff der Zweckkläufigkeit, den die vulgäre Kulturbetrachtung im allgemeinen nach dem Schema eines von selbst ablaufenden Mechanismus auf die Kultur anzuwenden pflegt, eben jene alles geistige Geschehen beherrschende psychologische Bedeutung, die zu einem wesentlichen Teile in jener Verschmelzung von Zweckkläufigkeit und Heterogonie der Zwecke besteht. Diese Gesetzmäßigkeit beruht eben innerhalb engerer Grenzen einer Kulturepoche auf dem Beharren, innerhalb weiterer auf dem Wandel, und, indem die stetigen und unmerklichen in die kontrastierenden Veränderungen übergehen, ist sie die den Vorgängen selbst immanente geistige Entwicklung. In diesem Sinne kann man darum hier von einer Zweckkläufigkeit höherer Stufe gegenüber der Zweckkläufigkeit einer Maschine reden. Beide stimmen darin überein, daß in dem Anfang das Ende in latenter Weise bereits vorgebildet ist. Aber während die Maschine alle Zwecke, zu deren Verwirklichung sie konstruiert ist, von Anfang an in sich trägt, schafft sich die Kultur immer neue Zwecke aus den zuvor vorhandenen, wogegen immerhin auch hier die ideelle Einheit, die ein vorangegangenes Zwecksystem im Verhältnis zu dem späteren besitzt, gewahrt bleibt. Darin hat jede Kulturentwicklung in ihren Hauptbestandteilen den Charakter einer Transformation der Zwecke. Schon in der Tat-

sache, daß die primitive Kultur im wesentlichen zu allen Richtungen der späteren die Anfänge und Anlagen in sich trägt, liegt dieses wichtige Prinzip eingeschlossen. Vor allem aber sind durch eine Reihe solcher Transformationen die folgenden mit den vorangegangenen Kulturstufen verbunden: so die Sippen- mit der Horden-, die Stammes- mit der Sippen-, endlich die staatliche mit der Stammeskultur. Dabei pflegt insbesondere bei dem letzten und eingreifendsten dieser Vorgänge, bei dem Übergang der Stammes- in die politische Kultur und der einzelnen aufeinanderfolgenden Epochen der letzteren jedesmal die Transformation dadurch ihren spezifischen Charakter zu gewinnen, daß für jede Stufe und innerhalb dieser wieder für jede Epoche eine bestimmte Kulturform die Vorherrschaft behauptet.

Dieses Verhältnis bringt es mit sich, daß die Merkmale, durch die eine Kulturstufe und innerhalb dieser eine Kulturepoche sich auszeichnet, immer erst im Verlaufe einer Transformation von Zwecken hervortreten — eine Eigentümlichkeit des Kulturwandels, die eine unmittelbare Folge des aus mechanistischer Zweckläufigkeit und psychologischer Heterogonie zusammengesetzten Charakters aller Kulturentwicklung ist. Damit, daß sich dieser Charakter fortan mit der Mannigfaltigkeit der Kulturfaktoren steigert, steigert sich aber keineswegs, wie man von einer durchgängigen logischen Zweckläufigkeit ausgehend annehmen müßte, die Einheit und die gewissermaßen apriorische Klarheit der Kulturzwecke auf den höheren Stufen derselben, sondern das Gegenteil trifft zu. Denn für die höheren Kulturstufen ist jedesmal die durch deren Verlauf selbst gewissermaßen zu leistende Vorarbeit größer als für die niederen. So ist die Organisation eines Sippenverbandes auf der Grundlage der Idee der Blutsverwandtschaft zwar nicht so einfach und selbstverständlich, wie man zumeist annimmt, sondern, abgesehen von hinzutretenden, die Vielgestaltigkeit der Sippen- und Stammeskultur erzeugenden Bedingungen, ist das herrschende Motiv der Blutsverwandtschaft so sehr in mythologischen und magischen Motiven verknotet, daß schon dieses relativ einfache Motiv näher betrachtet eine überaus verwickelte Beschaffenheit besitzt. Immerhin sind Erscheinungen wie die der Blutrache und der Blutbrüderschaft noch so eng an relativ frühe Zustände gebunden, daß sie leicht als unmittelbare Folgen natürlicher Gemeinschaftstribe erscheinen können. Wie anders verhält

sich dies auf der Stufe der nationalen Kultur! Wollte man sie im Sinne des Prinzips der reinen Zweckmäßigkeit lediglich als eine höhere und durch die Ausbildung des Macht- und des Herrschaftsbegriffs ergänzte Weiterführung der Stammeskultur betrachten, so würden dabei nicht nur alle Seiten dieser Kulturstufe, die außerhalb der allgemeinsten Kriterien des staatlichen Lebens liegen, vernachlässigt werden, sondern der Begriff des Staates selbst würde, eben weil er in dieser Abstraktion aus seinen Beziehungen zur gesamten Kultur losgelöst erscheint, eigentlich auf seine für diese Kulturstufe selbst unwesentliche Seite reduziert sein. Fassen wir dagegen das Ganze unter dem Namen der nationalen Kultur zusammen, so wird damit der Schwerpunkt des Begriffs in die Tatsache verlegt, daß er überhaupt keine einheitliche Kultur bezeichnet, sondern nur in einer Mehrheit von Kulturen seine Verwirklichung findet, deren Träger die einzelnen Nationen sind. Dies gilt nun natürlich auch einigermaßen für die vorangegangenen Stufen, wo ja ebenfalls nur gewisse formale Kriterien als die maßgebenden angesehen werden können, während der wirkliche Charakter der Kulturen jedesmal erst durch die konkreten Eigenschaften der einzelnen bestimmt wird. Doch eben diese Divergenz der einzelnen Formen innerhalb des allgemeinen Typus ist hier so bedeutsam, daß sie dadurch zu einem kennzeichnenden Merkmal der nationalen Kultur überhaupt wird. *Dies findet seinen Ausdruck darin, daß erst im Laufe ihrer Entwicklung diese Gebundenheit an die spezifischen Eigenschaften, deren Träger die durch Sprache, Sitte, Religion usw. gekennzeichneten Nationen sind, zur Anerkennung gelangt. Während daher jede der vorangegangenen Stufen zunächst und vor allem durch einen objektiv gegebenen Zusammenhang bestimmt ist, ohne daß dieser in dem Bewußtsein der Träger der Kultur als ein solcher aufgefaßt wird, so wird mehr und mehr im Verlaufe der Entwicklung die nationale Gebundenheit der Kultur zu einem bewußten Erlebnis der Nationen selbst.

1. Semitische und indogermanische Kultur.

Dies ist nun der große Schritt, den zum ersten Mal mit vollem Selbstbewußtsein die Griechen getan haben. Er äußert sich in dem Gegensatz, in welchem sie ihr eigenes Volkstum als das hellenische

dem alle Nichtgriechen umfassenden Begriff der „Barbaren“ gegenüberstellen. Die großen Kulturen des Altertums sind an die Einheit des Staates gebunden, nicht an die Einheit der Nation, so sehr gewisse nationale Anlagen mitwirken, um z. B. der ägyptischen, babylonischen und den andern Kulturen des alten Orients ihren Charakter zu geben. Ihr eigentliches Wesen verlegt jede dieser großen Kulturepochen gerade in die Tatsache, daß nicht eine einzelne Nation, sondern ein einziger, alle Nationen umfassender Staat Träger der Kultur ist. Im Hinblick auf diese rein staatliche Grundlage der ältesten Kulturen nennen sich die babylonischen und assyrischen Könige Herrscher der Welt, oder, um diese Unabhängigkeit von jeder nationalen Besonderheit unmittelbar zu betonen, „Könige der vier Weltteile“. Aber die Notwendigkeit, mit der dieser alle Schranken überschreitende Begriff einer einheitlichen Weltkultur in sich selber zusammenbricht, bildet hier innerhalb der Gesamtentwicklung der Kulturen zugleich die Vorbereitung zur nationalen Kultur. Und dies geschieht wiederum vermöge jenes tiefgreifenden Gegensatzes, in welchem sich die altorientalische und vor andern die griechische Kultur gegenüberstehen. Hat im Orient der Staat die Ansätze zu den verschiedensten nationalen Kulturen zu einer einzigen Machteinheit vereinigt, so hat er damit einerseits die allmähliche Sonderung der nationalen Kulturen vorbereitet, und anderseits dem Streben nach einer sie alle umfassenden Einheit in dem beginnenden Weltverkehr die Wege gewiesen. Kaum jemals hat daher in der Weltgeschichte das Prinzip der Entwicklung in Gegensätzen so sehr seine Bedeutung bewahrheitet wie in dem Kontrast des orientalischen Weltstaates und des griechischen Nationalstaates, von denen dieser jenen gleichzeitig voraussetzt und aufhebt. Die großen Weltreiche des Orients verbinden die beginnenden nationalen Kulturen der Einzelvölker und vernichten sie zugleich durch den unbeschränkten Herrschaftswillen des noch dazu durch den Einzelwillen des Herrschers vertretenen Einheitsstaates. Dem tritt in dem Griechentum zum erstenmale eine Kultur entgegen, die in keiner Weise staatlich gebunden, eben darum aber rein national ist. Der Orientale verschiedener Provinzen eines Weltreichs, das von dem Willen eines einzigen Herrschers regiert wird, kann einer Kultur angehören, die mit der seines entfernten Reichsgenossen nicht das geringste gemein hat. Der Grieche, der unter völlig verschiedenen staatlichen Ordnungen lebt, wie der

Spartaner und der Athener, fühlt sich als der Träger der gleichen nationalen Kultur. Dieses Gefühl läßt den Begriff einer Kultur entstehen, die rein national, von bestimmten politischen Vorbedingungen unabhängig, eben darum aber auf die eigensten Werte der Kultur, gemeinsame Sprache, Sitte, Religion und gemeinsame Überlieferungen gegründet ist. In dem Sieg über die Perser findet so diese nationale Kultur ihren Ausdruck, indem dieser Sieg zugleich eine Vollendung der schon in dem orientalischen Weltreich vorbereiteten Kulturstufe bezeichnet.

Nicht das veränderliche, in Wahrheit von einem Teilgebiet zum andern wechselnde Bild des Staates war es aber, was den Griechen das Bewußtsein der Einheit ihrer Kultur gab, sondern in ihren Kulte und Festen, die als solche an keine bestimmten staatlichen Grenzen gebunden waren, trat ihnen von Jugend auf die Gemeinsamkeit dieser Kultur lebendig vor Augen. Und mochten die wichtigsten dieser panhellenischen Feste frühe schon in dem Wettstreit der Stämme und der einzelnen um den Vorrang verweltlicht sein, aus dem Kultus waren sie alle hervorgegangen, und dieser kultische Hintergrund blieb ihnen dauernd bewahrt. Nicht ein gemeinsamer Staat, den es niemals gegeben hat, so lange die Griechen überhaupt ein selbständiges staatliches Leben führten, und nicht einmal eine Übereinstimmung der äußeren Kulturverhältnisse gab ihnen dieses Bewußtsein der Einheit, sondern in erster Linie waren es die gemeinsamen Götter, die die griechischen Stämme trotz des politischen Zwiespalts mit dem Bewußtsein einer nach Abstammung und Geistesart einheitlichen Nation erfüllten. Und darin liegt nun zugleich der große Gegensatz der griechischen zu den orientalischen Religionen, daß die letzteren die Spuren ihres Zusammenfließens aus den verschiedensten Lokal- und Stammeskulte immer bewahrt haben, so daß in dem Wechsel der herrschenden Kulte eine einheitliche Religion nicht entstehen konnte. So bilden die Götter Ägyptens in den verschiedenen Perioden des Reichs nicht minder wie die Babylons und Assyriens vielmehr ein Nebeneinander göttlicher Gestalten, das die Religion als Zeugnisse aufeinanderfolgender je nach dem Einfluß der Städte und Landschaften wechselnder Kulte bewahrt, als selbst eine zusammenhängende Religion, und das von der Priesterschaft gepflegte Prodigien- und Orakelwesen vermag nur notdürftig diesen Mangel zu ersetzen. Hier ist es daher vielleicht

bedeutsam, daß gerade dasjenige unter den großen Reichen des Orients, gegen das sich die Kultur der Griechen behauptete, das Reich der Perser, selbst schon in dem die Herrschaft führenden Volk dem Charakter einer nationalen Kultur am nächsten kam. Denn soweit auch diese letzte der großen orientalischen Kulturen von der des Griechentums abweichen mag, es ist das Gefühl einer andern Welt, das uns ähnlich überkommt, wenn wir uns von einer der andern großen Religionen der orientalischen Reiche, mag es nun die ägyptische oder die babylonische sein, der Religion und der von ihr getragenen geistigen Kultur der Arier zuwenden. Was die indogermanischen Religionen bei aller Verschiedenheit im einzelnen überall kennzeichnet, das läßt sich eben wohl am zutreffendsten als die Verbindung der Göttergestalten zu einer lebendigen und darin die Einheit des menschlichen Lebens nach allen seinen Richtungen widerspiegelnden Götterwelt bezeichnen. Nicht als ob das irgendwie mit einem einheitlichen Ursprung der Götter selbst zusammenhinge. Vielmehr ist es umgekehrt die ungeheure Assimilationsfähigkeit gegenüber dem Fremden, worin sich nicht zum wenigsten diese schwer zu definierende, aber jedem sich aufdrängende Eigenart der indogermanischen Religionen betätigt. Die einflußreichsten Götter der Griechen sind fremden Ursprungs. Herakles ist ihnen schon in früher Zeit aus Kleinasien, Dionysos später aus Thrakien zugewandert, und Zeus war ein kretischer Gott, wahrscheinlich bevor noch Kreta von Griechen bewohnt war. So ist teils im Austausch der Götter einzelner griechischer Landschaften teils durch die Einwanderung barbarischer, besonders kleinasiatischer, lykischer und thrakischer Götter der griechische Götterhimmel entstanden; und obgleich die Götter und ihre Kulte im Laufe der Zeit, ganz so wie das Leben selbst, sich verändert hatten, so ist diese Götterwelt doch von den Griechen zu jeder Zeit als ein zusammengehöriges Ganzes empfunden worden. Nicht zum wenigsten liegt aber hierin auch die Verschiedenheit der Religion begründet, die zum Teil schwindet, wenn wir der Stufe der nationalen Kultur Rechnung tragen, auf der uns die einzelnen Völker in der Geschichte begegnen. So scheinen äußerlich betrachtet der griechische und der germanische Götterkult wenig miteinander gemein zu haben. Aber wenn wir die ältesten Überlieferungen der griechischen Kulte mit den ältesten Formen der unter der Assistenz der Götter und der

sie vertretenden priesterlichen Könige stattfindenden Kultversammlungen unter heiligen Bäumen oder bei heiligen Quellen, mit den ältesten Holzidolen der Götter bei den Germanen zusammenhalten, so springt die Verwandtschaft solch frühesten Kultformen sofort in die Augen. Nicht minder aber bildet hier, wie noch in andern Fällen indogermanischer Kultur, die Tatsache, daß die Kultstätten zugleich die Gerichtsstätten sind, an denen die Volksgenossen über die öffentlichen Angelegenheiten beschließen, ein bis ins Einzelne herabreichendes Zeugnis der Übereinstimmung.

Nun gibt es Beziehungen zwischen Kult und Kultur, die weit über die Grenzen der großen Völkergruppen und sogar solche, die überhaupt über die Grenzen staatlicher Kultur hinausgehen. Dahin gehören vor allem die Beziehungen von Sitte und Recht zu bestimmten magischen und symbolischen Handlungen, die zumeist erst in den Kultreligionen mit den Götterkulten in Verbindung gebracht werden. Hier begründet daher die Verwandtschaft, in der solche magische und symbolische Formen zueinander stehen, nach dieser Seite auch eine Verwandtschaft der Religionen, die an keinerlei nationale Grenzen gebunden ist. Sind das doch Beziehungen, in denen schließlich auch so allgemeine Begriffe wie die des Tabu, des Dämonischen und Heiligen, der Befleckung und der Reinigung, endlich des Gebets und des Opfers überall nach ihren konkreten Bedingungen verschieden, aber doch nach ihrer religiösen Bedeutung analog sind. Nicht dies ist es daher, was innerhalb der nationalen Kulturen den Religionen und den Kulturen der Indogermanen ihre eigentümliche Stellung verleiht. Vielmehr ist das Entscheidende, daß diese Religionen die am unmittelbarsten erkennbaren Äußerungen einer selbstbewußten nationalen Kultur sind, weil sich in den Götterkulten das ganze, insbesondere das geistige Leben der Nation spiegelt. Darum wird die Bedeutung der Religion für die Entwicklung der Kultur von vornherein in eine falsche Beleuchtung gerückt, wenn man, wie es eine scheinbar nächstliegende Interpretation zu tun pflegt, jene Übereinstimmungen entweder auf eine bloße Wanderung der Kulte und ihrer Götter oder auch auf allgemein menschliche überall wiederkehrende Bedingungen zurückführt. Zwischen diesen beiden Auffassungen liegt das Verhältnis, in welchem die Religionen stamm- und geistesverwandter, aber doch in der Entstehung ihrer Kulte und darum ihrer Kultur im wesent-

lichen voneinander unabhängiger Völker zueinander stehen, genau in der Mitte. Denn hier sind zwischen Griechen, Römern und Germanen die Unterschiede allzu gewaltig, um ihre allgemeinen übereinstimmenden Charakterzüge auf eine ursprüngliche Einheit der Entwicklung zurückzuführen, und sie sind doch wiederum zu verwandt, um eine bloß zufällige Beziehung voraussetzen zu können. Am bezeichnendsten sind für dieses mittlere Verhältnis gerade die Wirkungen, die bei der Aufnahme von außen eingewanderter Kulte die Assimilation durch die nationale Kultur ausübt. So hat der griechische Herakles seine Gestalt sichtlich erst durch die zahlreichen Legenden gewonnen, die dem Heilgott, der er, wie so viele andere Wandergötter, ursprünglich gewesen war, aus einer Menge von mehr lokalen Abenteuermärchen zuflossen. Noch mehr hat sich der griechische Dionysos bei seiner Einwanderung nicht nur die Züge spezifisch hellenischer Kultur angeeignet, sondern es haben auch seine in der uralten Verschmelzung von Ackerfesten und sexueller Ekstase wurzelnden Kulte in dem Übergang in die griechischen Mysterien erst jene Wendung genommen, die dem Gott in den späteren Jenseitskulten der Griechen seine bedeutsame Stellung verschafften.

In diesem Zusammengehen der äußeren Stetigkeit und des inneren Wandels der Kulte wurzeln endlich die beiden Erscheinungen, die vor allem der Kultur der indogermanischen Völker ihr Gepräge gegeben haben, und die in ihrer Vereinigung den in den Bezeichnungen der Begriffe zutage tretenden inneren Zusammenhang zwischen Kult und Kultur rechtfertigen. Die eine dieser Erscheinungen besteht in der ursprünglichen Unterordnung der Kultur unter den Kultus, die andere in der fortschreitenden Durchdringung der gesamten Lebensinhalte mit den aus dem Kult in sie übergegangenen Motiven. Wohl findet die erste dieser Erscheinungen schon in den Zauberriten und Zaubermotiven ihren Ausdruck, aus denen die früheste Kunst ihren Ursprung nimmt. Dennoch sind es erst die Kulturvölker und unter ihnen in erster Linie die Indogermanen, bei denen dieses Prinzip des religiösen Ursprungs aller Kultur zutage tritt, indem bei ihnen die prinzipielle Scheidung von Kultur und Kult einerseits in der allmählichen Ausscheidung der Kunst aus dem Kultbrauch und anderseits in der Sonderung der Wissenschaft von der Religion sich durchsetzt. Das hat namentlich die Kultur der Semiten nirgends erreicht, und ihre

Kunst ist darum, ebenso wie ihre Wissenschaft, eine religiös gebundene geliebt. Dagegen beginnt die griechische Kunst als eine religiöse, sie löst sich aber mehr und mehr von der Religion, bis sie eine den allgemeinen Lebensbedingungen der menschlichen Gemeinschaft immanente Bedeutung gewinnt. Ebenso beginnt ihre Wissenschaft mit einer in ihrem tiefsten Grunde religiösen Weltanschauung, die sich aber aus dieser Verbindung allmählich löst, um nur in ihren letzten Motiven zu ihr zurückzukehren, eben damit aber auch den Zusammenhang zwischen Kult und Kultur niemals ganz zu verlieren, da dieser auch noch da nachwirkt, wo ihn die Philosophie völlig zu lösen glaubt. Diese aller Kultur immanente Transformation vereinigt eben stets zwei Seiten in sich: sie bezeichnet einerseits eine fortschreitende Loslösung der Religion von der Kultur, in die damit die religiösen Wertinhalte übergehen. Auf diesem Eindringen der Heiligung in die übrige Kultur und vor allem in die Gebiete der Sitte und des Rechts beruht dann zugleich nicht nur die Erhaltung der Symbole, sondern die unmittelbare Verwandtschaft dieser mit den religiösen Kulthandlungen. Von der Sitte und vor allem von der Rechtsordnung überträgt sich andererseits bald im ganzen bald mehr in einzelnen Formen diese religiöse Außenseite auf das gemeinsame Leben. So gewinnt mit dem Übergang in die Rechtsnorm das Kultgebot eine neue, dem Recht spezifisch eigentümliche zwingende Macht. Auch der bürgerliche Vertrag, das persönliche Eigentum, rücken unter den Gesichtspunkt eines ihnen eigentümlichen, im letzten Grunde aber immer wieder aus jener religiösen Grundlage hervorgegangenen Wertes, der fortan in dem ihnen beilegenden Attribut der Heiligkeit seinen religiösen Ursprung verrät. Doch Sitte und Recht berauben, indem die religiöse Heiligung, die sie unter dem Einfluß des Kultus gewonnen haben, in sie eindringt, zugleich den Kultus selbst dieses ihm ursprünglich eigenen Wertes. Was dieser als magische Handlung nicht mehr leisten kann, das vermag dann unter Umständen die Persönlichkeit der Götter als eine der eigenen menschlichen Persönlichkeit verwandte Macht zu ersetzen; aber unvermeidlich bleibt es doch, daß der spezifisch religiöse Wert der Götter und ihres Kultus in dem Maße schwindet, als alle Werte, die ihnen ursprünglich eigen gewesen sind, in das wirkliche Leben hinüberwandern, um es mit festeren Banden an die Gewissen zu knüpfen. Wem die Familie, der Staat, das Eigentum, der

Vertrag, den er mit seinesgleichen geschlossen, heilig geworden sind, der kann neben diesen irdischen Göttern und ihrem Kultus im Grunde keine Götter mehr haben, denen er Gebet und Opfer spendet, sondern seine Götter leben um so mehr in der wirklichen Welt, je fester sie mit dem menschlichen Leben selber verwachsen sind. Darum war es einer der im Sinne dieser Transformation der religiösen Ideen denkwürdigsten Beschlüsse, die jemals eine gesetzgebende Versammlung gefaßt hat, als die Pariser Konstituante die „Heiligkeit des Eigentums“ verkündete. Es war die letzte der Objektivierungen, die der Begriff der Heiligkeit in seiner langen Geschichte erlebt hat¹⁾.

Nachdem kultische Symbole und religiöse Verpflichtungen noch eine längere Zeit als ein den Göttern selbst eigentlich gleichgültiger Inhalt gegolten hatten, durch den sie aber alles das unter ihren Schutz stellten, was der Mensch selbst begehrt, und alles verboten, was ihm widerstrebt, vollzieht sich hier die große Lösung, durch die der Kult seinen unmittelbaren Wert verliert, weil seine Symbole gar nicht mehr der Gottheit gelten, sondern sich lediglich auf die wirklichen Lebensinhalte beziehen, auf die sie übertragen worden sind. Damit eröffnen sich zwei Wege für die Stellung der Religion. Auf der einen Seite gilt der Mensch selbst als das eigentliche Objekt seines Kultus, die Religion hat im öffentlichen Leben nur noch eine konventionelle Bedeutung, wenn sie auch durch die Macht der Tradition einen gewissen Einfluß bewahrt. Auf der andern Seite wird die durch die religiöse Entwicklung gewonnene Heiligung des Rechts und der Sittlichkeit als das endgültige Ergebnis einer Entwicklung betrachtet, mit der die Religion eine neue Stellung gewinnt. Nachdem die kultischen Symbole in Wahrheit zu Rechtssymbolen oder als ein sie ergänzender Bestandteil zu Inhalten der verpflichtenden Sitte geworden sind, weicht der eigentliche Kultus aus dem Gebiet der Religion: es gibt von nun an keine Gottheit mehr, die man durch Gebet und Opfer gewinnen könnte, um in die äußere Welt des Menschen einzugreifen, sondern die Gottheit bedeutet die übersinnliche Welt in ihm und außer ihm: sein eigenes Gewissen und die sittliche Weltordnung.

¹⁾ Bd. 6², S. 328 ff.

m. Die neueren europäischen Kulturen. Romanen und Germanen.

Indem in einer dieser Formen, in dem Ersatz des Kultus durch die äußeren Güter der Kultur oder in der völligen Verselbständigung der religiösen Ideen die ursprüngliche Einheit von Kult und Kultur sich löst, hat nun jener Prozeß der allmählichen Ausschaltung des Kultus aus der Kultur mehr und mehr den modernen Staat zum ausschließlichen Träger der Kultur erhoben. Als solcher sind ihm auch Kult und Religion Kulturgüter, deren Schutz in seine Hand gegeben ist, aber die ihrerseits grundsätzlich dem staatlichen Leben nicht angehören. Hier liegt dann zugleich der Gegensatz der modernen, in dem Staat begründeten zu der Kultur der mittelalterlichen Welt, die in der Gemeinschaft der Religion und des Kultus ihre Grundlage gefunden hat. Sie entsprach ganz einer Zeit, in der die neueren Nationen noch in der Bildung begriffen waren, sie war daher eine Übergangskultur, innerhalb deren die allgemeinen Kulturmotive der christlichen Völker und die Bedingungen der Abstammung, der Mischung der einzelnen Völker zur Geltung und schließlich zum Übergewicht gelangten. Mag dieser Prozeß, der gleich bedeutsam für Religion und Kultur ist, bei den verschiedenen Völkern zu verschiedenen Zeiten und zum Teil in abweichenden Formen abgelaufen sein, und mag sich die Art, wie die Traditionen der religiösen Vergangenheit, wie die neuen Motive der Kultur, und wie endlich der Vorgang der Heiligung der äußeren Kulturgüter verlaufen sind, in sehr verschiedener Weise gestaltet haben, in der wechselseitigen Durchdringung von Staat und Kultur hat der Staat im Verlaufe der neueren Zeit in fortschreitendem Maße den Charakter einer Kultureinheit gewonnen, und ist in ihm die Tendenz, sich als nationale Einheit zu konstituieren, hervorgetreten. Es ist zwar noch lange nicht an dem, daß alle Staaten diese beiden Eigenschaften besäßen. Doch gerade im Gegensatz zu einer früheren Zeit ist die Forderung lebendig geworden, jeder moderne Staat müsse als solcher eine nationale und kulturelle Einheit sein. Es gibt allerdings zugestandene Ausnahmen von dieser Regel; aber sie werden entweder im Hinblick auf ihre längere Vorgeschichte als historisch gerechtfertigt angesehen, oder sie gelten wegen der territorialen Verhältnisse als unvermeidlich. Es ist bezeichnend, daß diese Idee der

nationalen Kultur zum ersten Mal in Deutschland und zu einer Zeit entstanden ist, in der das deutsche Reich nach langem vorangegangenen Verfall aufgehört hatte, ein Staat zu sein. Der diese Idee entwickelte, war Johann Gottlieb Fichte in seinen „Reden an die deutsche Nation“. Langsam wie manche andere seiner politischen Ideen, ist auch diese vornehmlich von der Mitte des 19. Jahrhunderts an zur Herrschaft gelangt. Das meiste zu ihrer Verbreitung hat wohl der große Emporkömmling dieses Zeitalters, Napoleon III., beigetragen, und als er das Programm des nationalen Kulturstaates auf seine Fahne schrieb, ist er sich schwerlich dessen bewußt gewesen, daß er damit den Spuren des deutschen Philosophen folgte. Immerhin bildet dieses Bekenntnis zum Nationalitätenprinzip, feierlich ausgesprochen von einem der einflußreichsten Regenten Europas, ein weithin leuchtendes Merkmal, das, wie man wohl annehmen darf, mindestens für die nächste Zukunft dem Staatsgedanken des gegenwärtigen Zeitalters seinen Ausdruck gegeben hat. Damit hat aber zugleich dieses letzte allgemeine Zeitalter der Kultur seinen Abschluß gefunden. Er ist darin gegeben, daß Staat und Kultur zur Einheit verschmolzen erscheinen, indem der Staat, nachdem er am längsten unter allen Kulturfaktoren der Kultur verhältnismäßig fremd, als eine bloß durch äußere Zwecke bestimmte Form, nicht als organische Verwirklichung der Kultur selbst gegenübergestanden war, nun diese Einheit mit ihr erreicht und damit dem Staat die Aufgabe zugewiesen war, in seinen Institutionen die nationale Kultur zu verwirklichen.

Damit stellt sich aber dem so geforderten nationalen Kulturstaat noch eine weitere, vom Standpunkte möglicher Staatsordnungen aus gesehen umfassendere Aufgabe, die dann freilich in den geläufigen Reden über die Berechtigung der Nationen, selbständige Staaten zu bilden, mit veralteten und mit der Idee des nationalen Kulturstaates unvereinbaren Forderungen verbunden zu sein pflegt. Hier wirkt eben nach, daß bei der letzten Ausbildung dieser lange vorbereitete, aber gerade im Hinblick auf das Verhältnis zum Staat erst spät entwickelte Begriff der nationalen Kultur seine erste Ausprägung in dem Zeitalter der großen Revolution des 18. Jahrhunderts gefunden hat. In der Verkündung der Menschenrechte hat diese dem folgenden Zeitalter die Richtlinien gegeben, nach denen vor allem das Verhältnis des einzelnen zum Staate bestimmt wurde. Wie jedem Menschen,

welchem Staat, welcher Nation er angehöre, das gleiche Recht zukomme, so sollte auch der Staat, der diese Rechte verwirklicht, in seiner Verfassung, wie man meinte, überall derselbe sein, auf einer übereinstimmenden, möglichst auf die Selbstregierung der Staatsbürger gegründeten Verfassung beruhen. Mit diesem Programm war der Staat für alle Folgezeit aus der Kultur eines Volkes als ein besonderes Gebiet ausgeschaltet, das, weil es eben aus dem Verhältnis zur Einzelpersonlichkeit entspringe, von Rechts wegen für alle Kulturvölker dasselbe sein müsse. Wenn in dem letzten großen Kriege unsere westlichen Gegner von uns verlangt haben, die deutsche Reichsverfassung nach dem Muster des englischen Parlaments abzuändern, so ist dies, wie man sieht, eine einfache Konsequenz dieses Gedankens. Er entspricht durchaus der individualistischen Seite, nach welcher die Ideen der Revolution gerichtet, und die bisher die vorherrschenden geblieben sind. Dieses große Ereignis, welches ähnlich diesem Krieg ein allgemeines Weltereignis gewesen ist, hat aber noch eine andere, wie es oben ausgedrückt wurde, eine negative oder, mit Rücksicht auf die nächsten Tendenzen, kollektivistische Seite. Sie ist schon innerhalb der Revolution selbst zum Ausdruck gelangt: das ist die unbedingte Überordnung der staatlichen Gemeinschaft über den einzelnen. Die Revolution hat diesem Prinzip noch weniger als dem entgegengesetzten der unbeschränkten Rechte des einzelnen Grenzen zu ziehen vermocht, weil sie seine eigentliche Grundlage, die innere Zusammengehörigkeit von Staat und Kultur, nicht erkannt hat. Sie hat Hekatomben von Staatsbürgern dem Prinzip des Gehorsams gegen den Staat geopfert, aber den großen Kulturaufgaben, die der Staat gegenüber der Gesamtheit wie den einzelnen besitzt, hat sie kein Verständnis abzugewinnen vermocht, und erst in dem Kampf gegen die in Europa zur Herrschaft gelangte Staatsordnung hat schließlich das neue Staatsprinzip, das der Einheit von Staat und Kultur, seine Anerkennung gefunden. Nach dieser Auffassung, die langsam und allmählich zwar nicht bei allen Staatsmännern und noch weniger in der großen Masse der Staatsbürger, aber in den Forderungen der Kulturgebiete selbst und unter der Wirkung, die sie auf das öffentliche Leben auszuüben beginnen, zum Durchbruch kommt, kann es keinem Zweifel unterliegen, daß nicht dem nationalen Staat und ebenso wenig oder doch höchstens unter beschränkenden Bedingungen dem Kultur-

staat, der nicht zugleich nationaler Staat ist, wohl aber dem nationalen Kulturstaat die Zukunft gehört.

7. Die internationale Kultur.

Die Entstehung einer nationalen Kultur ist überall aus einem Verkehr der Nationen hervorgegangen, in welchem die Eigenart der Völker, die sich zu Kulturgemeinschaften vereinigen, teils entstanden, teils erst zum Bewußtsein der Volksgenossen selbst durchgedrungen war. Die Stätte, die diesem Verkehr der Nationen die Wege bereitet, ist aber der Staat. Darum hat es zwar Staaten gegeben und gibt heute noch solche, denen jene Eigenart fehlt; aber es hat noch nie eine Nation gegeben, die dieser im Staat erfolgten Heranbildung zu einer nationalen Kultur entbehrt hätte. Indem sich die einzelne Kultur überall im Unterschied von den andern, die sich vor ihr und neben ihr entwickelt haben, ausbildet, ist demnach die Entwicklung des nationalen Staates und mit ihm die der nationalen Kultur an die Vielheit der Staaten gebunden, und es gibt nur einen Staat, der davon prinzipiell eine Ausnahme macht, weil er der volle Gegensatz zum nationalen Staat ist: das ist der Weltstaat. In diesem Sinne sind die großen Weltreiche des Altertums den frühesten nationalen Staaten mit dem ausdrücklichen Anspruch vorangegangen, nicht bloß ein einzelnes Volk oder eine beschränkte Anzahl von Völkern, sondern die gesamte Welt zu umfassen. Bildet die Herrschaft über die Welt den Charakter des orientalischen Staats, so liegt nun darin freilich nicht eingeschlossen, daß dieser Weltstaat nicht zugleich auf dem Prinzip der Kulturgemeinschaft der unter seiner Herrschaft vereinigten Völker gegründet gewesen wäre. Vielmehr ist jedes der großen Weltreiche und sind insbesondere die hervorragenden Beherrscher derselben jederzeit von dem Streben erfüllt gewesen, dem der babylonische König Ausdruck gab, wenn er sich den „Vater aller seiner Untertanen“ nannte. Gerade der Weltstaat bildete hier die volle Ergänzung zur Einzelfamilie, indem er besonders in den diesen patriarchalischen Zug des semitischen Geistes an sich tragenden vorderasiatischen Weltreichen dem Staat den Charakter einer persönlichen Herrschaft des die Gottheit vertretenden Königs verlieh. So sind diese orientalischen Weltreiche gleichzeitig Nachbildungen der göttlichen Weltregierung und

der väterlichen Herrschaft über die Familie. Als solche sind sie aber, so hoch entwickelt sie im Vergleich zu den primitiveren Staatenbildungen erscheinen, die frühesten Verwirklichungen der Idee des Kulturstaaats. Wohl ist darum die Idee des Weltreichs noch zweimal in der Geschichte der folgenden Zeiten wieder erstanden: in der Monarchie Alexanders des Großen und in dem römischen Reich. Aber die Gründungen dieser beiden sind so völlig abweichende, daß eben sie die Bedingungen zur Entstehung jener nationalen Kulturen mit sich geführt haben, die die Wiederkehr einer einheitlichen Weltkultur für alle Zeit als unmöglich erwiesen. Ob die Ausbreitung der griechischen Kultur über die Welt oder die Wiedererstehung eines Universalreichs das vorherrschende Motiv im Geiste Alexanders gewesen sei, mag hier dahingestellt bleiben. Gewiß ist, daß beide Ideen die treibenden Kräfte geworden sind, die der Folgezeit ihre Richtung gegeben haben. Zum ersten Male war in dem Griechischen eine allgemeine Literatursprache, in der griechischen Wissenschaft und Religion ein geistiger Besitz der gesamten Kulturmenschheit entstanden; aber gerade darum gingen in der Folgezeit Staat und Kultur verschiedene Wege: das Weltreich Alexanders war nicht der Anfang eines neuen Staates, sondern der Anfang eines neuen Zeitalters der Kultur, in welchem neue Völker in den Wettstreit um die Güter der Erde eintraten und auf dem Boden griechischer Philosophie neue religiöse Ideen zur Herrschaft gelangten. In die neue universelle Kultur wuchs dann aber der aus dem römischen Staat hervorgegangene neue Weltstaat hinein, in welchem sich diese beiden Kulturvölker, die Griechen und Römer, zu einer geistigen Einheit vereinigten, aus der die nationalen Kulturen der europäischen Welt allmählich hervorgegangen sind.

In den Griechen und Römern erblicken wir die ältesten, noch in der Gegenwart lebendig wirksamen Träger der modernen Kultur. In der griechischen und römischen Kirche ist in stark gewandelter Form, aber unter Bewahrung der aus dem alten Weltstaat übernommenen Idee des universellen religiösen Kultus die Idee des Universalstaats erhalten geblieben. Nachdem die griechische Kirche durch die Überflutung der osteuropäischen Gebiete mit kulturlosen Völkern frühe schon in tatenlosem Siechtum erstarrt war, ist die römische Jahrhunderte hindurch die Hauptträgerin der geistigen Kultur der

Neuzeit geworden. In der Gefolgschaft dieser Kultur hat der römische Geist den modernen Völkern Europas für eine Reihe von Jahrhunderten das Gepräge gegeben, und die aus Trümmern des alten Römerreichs durch Vermischung mit wandernden Germanen und sonstigen zerstreuten Völkerelementen hervorgegangenen romanischen Nationen sind die ersten Träger der neuen nationalen Kulturen geworden. Das Griechentum, lange fast vergessen in Europa, hat erst vom Zeitalter der Renaissance an auf dem Wege der Ausbreitung griechischer Bildung, nicht, wie das römische Volkstum, getragen durch die über alle Länder zerstreuten Abkömmlinge des alten Römerreichs seinen Anteil zu der Kultur des modernen Europa beigetragen. So ist der Begriff des nationalen Kulturstaates ein äußerst zusammengesetztes Gebilde. Nach der Blutmischung, aus der es hervorgegangen, ist jedes moderne europäische Kulturvolk das Erzeugnis verschiedener Volkselemente, deren Spuren nur in einzelnen Gebieten noch einigermaßen erkennbar sind, ohne daß darum gerade diese verhältnismäßig rasse-reinen Regionen die an Kultur bevorzugten genannt werden könnten. Deutlich an der Hand geschichtlicher Überlieferung und sprachlicher Übereinstimmung treten uns aber, von wenigen fremdartigen Völkerinseln abgesehen, zwei Komponenten innerhalb dieser allgemeinen europäischen Völkermischung als solche entgegen, die schon durch ihr numerisches Übergewicht den Grundstock der nationalen Kulturen abgeben: die Romanen und die Germanen. Die Romanen die Träger einer uralten und darum selbst eine Art Erstgeburtsrecht in Anspruch nehmenden Kultur, die Germanen noch ein Urvolk, aber in früher Zeit gesättigt mit den Überlieferungen römischer Bildung, so daß sie nicht minder bis zu einem gewissen Grade Träger einer Mischkultur sind, wenn sie auch in Sprache und Sitte mehr als die romanischen Nationen ihre ursprüngliche, näher auf urwüchsige Anfänge zurückgehende Eigenart bewahrt haben. Zu diesen beiden Hauptbestandteilen der Völkermischung kommt dann durchgehends jener unbekannte Rest aus sogenannten Ureinwohnern und zugewanderten fremden Völkerelementen, der das Abstammungsproblem der europäischen Völker zu einem unlösbaren macht, so daß schließlich das was die spezifische Eigenart eines Volkes ist, als gegeben hingenommen werden muß. Man kann es vielleicht als eine Aufgabe künftiger Völkerpsychologie betrachten, diesen unanalysierbaren nationalen Charakter ver-

gleichend zu beschreiben, an eine eigentliche Analyse der Volkscharaktere läßt sich um so weniger denken, als uns die Gesetze, nach denen sich in solchen Mischungen die Elemente wechselseitig beeinflussen, unbekannt sind, und nur aus manchen Beobachtungen das höchst abweichende Verhalten der verschiedenen Urbestandteile wahrscheinlich wird.

Sieht man von diesem letzten vorläufig und vielleicht für immer unlösbaren ethnologischen Probleme ab, so vereinfacht sich nun aber im Hinblick auf das ungeheure Übergewicht, welches die beiden Hauptbestandteile der europäischen Völkermischung, die Romanen und die Germanen, an der Entwicklung der modernen Kulturen gewonnen haben, die Frage insofern, als hier unter allen psychophysischen Merkmalen die der Sprache von entscheidender Bedeutung sind. Allerdings sind sie dies nicht, wie man früher vielfach geglaubt hat, für den Ursprung einer Rasse oder einer Völkerschaft, wohl aber für die Schicksale derselben und ganz besonders für die Kultureinflüsse, die auf sie eingewirkt haben. Denn hier läßt sich wohl mit großer Wahrscheinlichkeit sagen, daß jene unbekannten Völkertrümmer, die neben Romanen und Germanen überall in Europa an der Konstitution der Völker teilgenommen haben, in der Sprache durchweg höchstens verschwindende und insbesondere für die Kultur bedeutungslose Spuren zurückgelassen haben. Es mag sein, daß diesen verschollenen Bevölkerungselementen ganz oder teilweise jene merkwürdigen körperlichen Wandlungen zuzuschreiben sind, die der europäische Mensch vielfach in Körpergröße und Körperbau erfahren hat. Das gilt z. B. für jenes beim Menschen wie bei Tieren verbreitete Phänomen des „Melanismus“, welches die blonden und hochgewachsenen Rassen gegenüber den dunkelhaarigen und meist auch kleineren allmählich zurücktreten ließ. Für die Kultur sind, so viel sich sehen läßt, diese Änderungen bedeutungslos gewesen; und insoweit sie mit allgemeineren, auch auf das Psychische übergreifenden Völkeranlagen zusammengingen, entziehen sie sich jedenfalls unserer Kenntnis oder münden in jene resultierenden Wirkungen, die einer genetischen Analyse bis jetzt unzugänglich sind. Ganz anders verhält sich dies mit den völkerpsychologischen Merkmalen, unter denen die Sprache vor allen andern gerade in der Geschichte der Kulturvölker durch die verschiedenen Stadien ihrer die Veränderungen der Kultur begleitenden Entwicklungen ver-

folgt werden kann. Da ist es offenbar schon im höchsten Grade bedeutsam, daß, so groß auch bei vielen der romanischen Völker die Beimischung germanischen Blutes gewesen ist, entsprechende Beimischungen der Sprache fehlen oder, wo sie vorhanden waren, im Laufe der Zeit wieder zurückgetreten sind, daß dagegen in andern Fällen, wo der Grundstock der Sprache infolge der ursprünglichen Bevölkerungsverhältnisse ein germanischer war, durch die Einwirkung der romanischen Kultur späterhin ein reicher Import romanischer Begriffe stattgefunden hat, ohne daß eine entsprechende Einwanderung von Volkselementen dem parallel ging. Oberitalien, Nordfrankreich, Burgund, die romanischen Alpen bieten reiche Beispiele einer solchen Assimilation romanischer Sprachkultur durch vorwiegend germanische Bevölkerungen; umgekehrt hat sich auf den britischen Inseln und unter ihrer Vermittlung in der gesamten angelsächsischen Bevölkerung der Erde auf der Grundlage eines germanischen Dialekts eine Romanisierung der Sprache der höheren Kultur vollzogen, die diese Kultur selbst als eine vorwiegend romanische kennzeichnet, während sie höchstens noch in einzelnen, alten Volksrechten entstammenden Überlieferungen germanische Elemente erkennen läßt. Beschränkt man sich demnach darauf, nach diesen Hauptträgern der neueren europäischen Kultur die Romanen und die Germanen zu scheiden, so kann kein Zweifel daran bestehen, daß England mit seinen Töchternationen der romanischen Welt zugewandt ist. Hier steht nun die germanische der romanischen Kultur scharf geschieden gegenüber. Sie hat sich innerhalb der Bevölkerungen, in denen die geschichtlichen Bedingungen von frühe an auch in den äußeren Lebensformen, in Sitte und Sprache die Beimischung romanischer Kulturelemente in engere Grenzen einschränkten, nicht bloß in den Begriffen des täglichen Lebens, sondern auch in der Dichtung und in der mystischen Theologie die heimische Sprache bewahrt. Auch bildet gerade der Kampf gegen das Eindringen lateinischer und romanischer Verwelschung einen früh beginnenden und schließlich sieghaft gewordenen Zug in der Geschichte der deutschen Sprache, dem analoge, wenn auch beschränktere Erscheinungen in den nordischen Idiomen der germanischen Rasse parallel gehen.

- Philosophierende Historiker haben sich in neuester Zeit nicht selten über die Frage die Köpfe zerbrochen, auf welche Eigenschaften

des deutschen Geistes auf der einen und der Gedankenrichtung der romanischen und der von romanischem Geiste geleiteten Völker auf der andern Seite der tiefe Zwiespalt zurückzuführen sei, den vor andern der letzte große Krieg zur Überraschung vieler Europäer als ein fast die gesamte Kulturwelt trennender offenbart hat. Man hat besonders von Seiten deutscher Historiker und Philosophen die Schuld an diesem Zwiespalt teils unserem Unvermögen aufgebürdet, sich den Sitten und Denkgewohnheiten anderer Völker anzubequemen, teils hat man den Grund für die Mißverständnisse, denen wir bei andern begegnen, in der tieferen Religiosität des deutschen Gemüts erblickt. Man hat dabei, wie ich glaube, das nächste übersehen: den Grundunterschied der deutschen und der romanischen Kultur, wie er am unmittelbarsten in der Sprache sich kundgibt und zwar nicht sowohl in der Volkssprache als in der Sprache der Wissenschaft und der höheren Bildung, von da an aber vermöge der untilgbaren Beziehungen zwischen Sprechen und Denken nach allen Richtungen der geistigen Kultur überströmt. Die Romanen und die im romanischen Geiste gebildeten Völker sprechen im Grunde eine Sprache. Die den Gedanken tragenden Wörter sind auf den gleichen Fundamenten aufgebaut. Aus den Werken der Literatur klingt dem Romanen der gleiche Gedanke in verwandten Tönen entgegen, nur Temperament und Affekt modifizieren sich nach den besonderen Volkscharakteren. Und mehr noch als der Lautbestand der Wörter, der zum Teil, wie er vermutlich unter dem Einfluß jener unerkannt bleibenden Volkselemente, die in der Grammatik keine Spuren zurückgelassen haben, gerade in der Lautgebung seine Rechte in Anspruch nimmt, ist es die freiere Beweglichkeit der Syntax, die damit zusammenhängende persönlichere Färbung des Stils, die der Sprache des Gebildeten und ganz besonders der Sprache der Kunst und der Wissenschaft in Deutschland ein Gepräge geben, das sie dem Romanen fremdartig erscheinen läßt. Damit hängt als eine unvermeidliche Außenseite zusammen, daß es den Romanen viel schwerer wird die deutsche Sprache, als dem Germanen eine der romanischen sich anzueignen.

Aus diesem Verhältnis begreift sich nun auch die wesentlich verschiedene Stellung, die die Soziologie der Romanen und diejenige, die die deutsche Philosophie gegenüber dem Problem der internationalen Kultur einnehmen. Die moderne Soziologie ist von Comte und

Spencer an bis auf ihre neuesten Vertreter eine echt romanische Geistes-schöpfung. Ihr Zukunftsideal ist eine internationale Kultur, in welcher die einzelnen Kulturen untergegangen sind, so daß selbst die nationalen Staaten gewissermaßen nur Bezirke bilden, die nach den gleichen Grundsätzen geordnet sind. Die deutsche Philosophie betrachtet den nationalen Staat und die nationale Kultur als zusammengehörige Begriffe, deren Wert für die Kultur überhaupt aus der Eigenart der nationalen Anlagen hervorgeht. Eine internationale Kultur im Sinne einer, sei es in der Gegenwart, sei es in der Zukunft alle nationalen Kulturen in sich aufhebenden Einheit, gibt es überhaupt nicht, weil eine solche der Untergang der Nationen und damit der aus der Eigenart der einzelnen Nation, ihren spezifischen Anlagen und Erzeugnissen entspringenden Kultur sein würde. Darum beschränkt sich die internationale Kultur auf die Wechselwirkungen der einzelnen nationalen Kulturen. Hierin wiederholen sich jene Unterschiede zwischen den Begriffen Zivilisation und Kultur, deren im Eingang dieses Kapitels gedacht wurde (S. 15 ff). Die Zivilisation ist ein gemeinsames Erzeugnis der Kulturvölker. Darum ist sie im wesentlichen dieselbe für alle. Sie beherrscht den friedlichen Verkehr. Romanen und Germanen haben teilgenommen an ihrer Entstehung. Aber sie ist eine Außenseite, neben der jede Nation ihre eigene Kultur hat, die für sie durch keine andere ersetzt werden kann, und der jeweils der nationale Staat die ihr adäquate Form gibt.

Zweites Kapitel.

Die Gebiete der Kultur.

1. Die Teilung der Kulturgebiete.

a. Instinkt und Sitte.

Die Kultur eines Volkes bildet ursprünglich ein Ganzes, das die Gesamtheit der Volksgenossen zu seinen Trägern hat. Höchstens sind Alter und Geschlecht die natürlichen Bedingungen, die gewisse Mitglieder der Gemeinschaft von der Teilnahme ausschließen, andere in bevorzugter Weise an einzelnen Leistungen teilnehmen lassen. Von diesen beiden Ausnahmen ist die der jugendlichen Altersstufe allein in gewissem Grade eine konstante, die an die allgemeinen, für Mensch und Tier gemeinsamen Gesetze der organischen Entwicklung gebunden ist, während die Bedeutung der Geschlechtsunterschiede innerhalb weiter Grenzen wechseln kann. Die durch das Geschlecht bestimmten Bedingungen der Teilnahme an der Kultur sind aber im ganzen an den ersten Schritt geknüpft, den der Mensch selbst in der Kultur getan hat, und der allen besonderen Kulturerzeugnissen vorangegangen ist: an die Entstehung der Monogamie. Sie hat die erste Teilung der Kulturarbeit mit sich geführt, denn in ihr wurzelt die Familie als die früheste Kulturgemeinschaft, von der wieder die Teilnahme ihrer Mitglieder an dem gemeinsamen Leben abhängig ist. Insofern an die Gründung der Familie die Errichtung einer sei es bleibenden sei es wechselnden Wohnstätte sowie die später sich einstellende Differenzierung mehrerer Generationen innerhalb der Familiengemeinschaft sich anschließt, hat daher Karl Bücher in seiner Systematik der Wirtschaftsformen als früheste Stufe der Kultur die der geschlossenen Hauswirtschaft bezeichnet¹⁾.

¹⁾ K. Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, 1893, S. 15.

Offenbar ist jedoch damit an die Stelle des allgemeinen Begriffs der engere der wirtschaftlichen oder genauer ausgedrückt der v o l k s - wirtschaftlichen Kultur eingeführt, deren einfachste Form zweifellos die Wirtschaft der Familie ist, auf der das wirtschaftliche Leben des Stammes, der Gemeinde, des Volkes und schließlich des Völkerverkehrs sich aufbaut. An sich ist aber, wie uns die Geschichte der Familie gelehrt hat, die Organisation der monogamischen Familie eine relativ späte Stufe in der Entwicklung der Kultur. Ihr geht als die primäre diejenige der freiwilligen Mithilfe der einzelnen voraus. Unter ihr können wir die Unterstützung verstehen, die jeder bei irgendeiner sei es eigene oder fremde Kulturzwecke fördernden Tätigkeit von Seiten anderer erfährt. Der Genosse hilft dem Genossen sein schützendes Zelt errichten, und er erwartet von ihm die gleiche Hilfe, beide unterstützen sich im Sammeln der Nahrung usw. Dabei ist diese Förderung durch freiwillige Mithilfe weder an Familien- noch an Stammesgemeinschaft gebunden. Gerade der Primitive ist im allgemeinen unter natürlichen, nicht durch Verfolgungen und Stammesfeindschaften gestörten Verhältnissen mehr als der Kulturmensch geneigt, seine Hilfe ebensogut dem wandernden Fremdling wie dem Stammesgenossen zuteil werden zu lassen, wenn auch normalerweise diese Gewohnheit vorzugsweise unter Zusammenlebenden gleicher Abstammung mit einer gewissen Regelmäßigkeit zur Sitte sich ausbildet. Dieses Prinzip der freien Mithilfe ist der Stufe der Hauswirtschaft lange vorangegangen. Es ist von Anfang an mit dem Zusammenleben der Menschen verbunden, und da es einen diesem Zusammenleben vorangehenden Zustand nicht gibt, so liegt der Anfang seiner Geltung vor dem Beginn jeder Kultur, und er ist zugleich die Bedingung jeder durch die menschliche Gemeinschaft entstandenen Kulturleistung, während er alle die späteren aus dem gleichen Zusammenleben hervorgehenden Kulturentwicklungen ergänzend begleitet. Darin ist die freie Mithilfe außerdem vorbildlich für alle weiteren Stufen, da die vorangegangenen Formen der Kulturgemeinschaft innerhalb der folgenden Kulturstufen entweder als begleitende Erscheinungen oder als Faktoren bestehen bleiben.

Hiernach ruht die gesamte Kultur auf zwei Grundlagen: auf einer aller Kultur vorangehenden, also selbst noch dem Naturzustand zuzurechnenden freien an das Zusammenleben unmittelbar gebun-

denen und darum den Begriff desselben wesentlich mit konstituierenden wechselseitigen Hilfe, und auf der frühesten Tat der Kultur selbst, der Begründung der Monogamie. Daraus erhellt ohne weiteres, daß dieser erste Schritt keine spezifische Eigenschaft der menschlichen Spezies ist. Denn einerseits findet sich die Monogamie auch im Tierreich, und, wo sie in diesem vorkommt, da ist sie ein ungleich konstanterer Erwerb der betreffenden Spezies; anderseits steht sie zwar allem Anscheine nach sowohl am Anfang wie am Ende menschlicher Kulturentwicklung, und sie erscheint so als diejenige Kulturform der Ehe, um die alle andern Geschlechtsverbindungen gewissermaßen wie um ihr Zentrum gravitieren, ebenso aus ursprünglicher Anlage wie aus den der Kultur immanenten Bedingungen hervorgehend; aber sie hat doch durchaus den Charakter einer freien Entwicklung, die in diesem Sinne dem natürlichen, vor aller Kultur vorhandenen Zustand freier Mithilfe sich anschließt, und insbesondere von den im Tierreich vorkommenden Erscheinungen der Monogamie sich unterscheidet. Denn indem uns diese regelmäßig nur als Formen eines im Laufe unzähliger Generationen erworbenen Instinktes begegnen, sind auch sie dem gleichen Zwang unterworfen, der den tierischen Instinkt überhaupt kennzeichnet.

*

Im Hinblick auf dieses Verhältnis, das sich in analoger Weise wie zwischen den Formen der Ehe und Familie bei zahlreichen anderen Erscheinungen des menschlichen und tierischen Lebens wiederholt, pflegt man daher die Kultur überhaupt als ein Gebiet menschlicher Freiheit dem Zwang des Instinktes beim Tiere gegenüberzustellen, ein Ausdruck, der von verschiedenen Seiten den Begriff der Kultur gegenüber den ihm äußerlich verwandten, aber nach ihren inneren Bedingungen wesentlich abweichenden Eigenschaften der Tiere beleuchten soll. Zwei Gesichtspunkte werden hier als die maßgebenden betrachtet. Der eine bezieht sich auf die individuellen, der andere auf die kollektiven Lebenserscheinungen. Hier sind es Instinkt und Gewohnheit, von denen jener als die Grundlage der gleichförmig und danach gesetzmäßig sich wiederholenden Lebensvorgänge der Tiere, die zweite als die Quelle der entsprechenden gleichförmigen Handlungen des Menschen betrachtet wird. Der Unterschied soll dann darin bestehen, daß das Tier einem ererbten und demnach jedem Individuum angeborenen Instinkte folgt, wo der Mensch unter der

Wirkung der Bedingungen, denen sein freier Wille unterworfen ist, die gleiche Form des Handelns während des individuellen Lebens sich aneignet. Darin findet die bekannte Tatsache, daß zahlreiche Tiere aus eigenem Antrieb von Geburt oder mindestens von frühester Lebenszeit an die allgemeinsten Funktionen, wie Ortsbewegung, Nahrungsaufnahme usw., ausführen, während das menschliche Kind überall einer gewissen Zeit bedarf, um durch Selbstübung oder Erziehung in den Besitz dieser Fähigkeiten zu gelangen, ihre Anwendung auf die Kultur. Denn ganz im gleichen Sinne ist ja die tierische Monogamie, wo sie vorkommt, ein im Laufe vieler Generationen auf im übrigen unbekannte Weise erworbener fester Besitz der Spezies, wogegen die menschliche Ehe und Familie als das Erzeugnis einer zu einer bestimmten Zeit eingeführten Institution zu betrachten ist. Die Gegensatzbegriffe Instinkt und Gewohnheit verwandeln sich daher in dieser Übertragung auf die Gemeinschaft in die andern: Instinkt und Sitte. Der Instinkt gilt dann als Naturgabe, die Sitte als Kulturschöpfung. Auch dieser Gegensatz verschwindet jedoch, sobald man auf die Erscheinungen zurückgeht, in denen sich der Übergang der einer Tierspezies eigenen Instinktäußerungen einerseits und der Traditionen der Sitten einer menschlichen Bevölkerung auf das einzelne Individuum anderseits vollzieht. Dann geschieht in beiden Fällen dieser Übergang in der Form einer individuellen Entwicklung, die je nach den besonderen Bedingungen kürzer oder länger verlaufen kann, ohne daß in dieser Beziehung ein wesentlicher Unterschied zwischen Mensch und Tier, außer in der Regel in der Geschwindigkeit der Aneignung, und damit der Dauer ihres Verlaufs, zu bestehen pflegt. So reicht die Tätigkeit der Nahrungsaufnahme beim Menschen wie beim Tier in die Anfänge des individuellen Lebens zurück, daher sie in diesen ersten Stadien so gut wie die tierische eine instinktive genannt werden kann. Anderseits gehören nicht minder in beiden Fällen die auf die Verbindung der Geschlechter abzielenden Handlungen einer späteren Lebensperiode an, womit denn auch bereits Unterschiede verknüpft sind, die, wie vor allen Dingen die besonderen Formen der Agamie, Monogamie, Polygamie, mindestens in den beiden letzteren Fällen auch bei den tierischen Sexualinstinkten ohne scharfe Grenzen in das Gebiet der Sitte hinüberreichen. Dieses Schwanken der Begriffe, das es verbietet, Instinkt und Sitte als fest begrenzte Kate-

gorien anwenden zu wollen, verwandelt vielmehr offenbar den hier angenommenen absoluten in einen bloß relativen Gegensatz, durch den er durchaus dem andern von Instinkt und Gewohnheit, aus dem er hervorgegangen ist, äquivalent wird. Wie der Instinkt eine angeborene, d. h. in der ursprünglichen Organisation gegebene Gewohnheit, und die Gewohnheit, sobald sie zu einem stabilen Besitz geworden ist, ein erworbener Instinkt genannt werden kann, so entsprechen einander die regelmäßigen Instinktäußerungen des Tieres und der Geltungsbereich der Sitte beim Menschen; der wesentliche Unterschied bleibt nur, daß nach unserer Beobachtung tierischer Instinkte diese im wesentlichen unveränderlich, die Sitten menschlicher Gemeinschaften dagegen überall einer Entwicklung unterworfen sind, aus der ihre außerordentlich mannigfaltigen Verschiedenheiten nach Raum und Zeit hervorgehen. Je primitiver der Mensch, um so mehr nähert sich aber auch dieser Unterschied, in welchem die große Mannigfaltigkeit und die für unsere Erfahrung unbegrenzte Entwicklungsfähigkeit der menschlichen Kultur begründet liegt, einer Ausgleichung. Ist uns doch als das charakteristische Merkmal menschlicher Kultur eben dies begegnet, daß die primitiven Völker auch da, wo Verkehr und Übertragung mindestens höchst unwahrscheinlich sind, überall übereinstimmende Züge aufweisen, eine Tatsache, die ebenso dafür spricht, daß auch die primitivste menschliche Kultur eine gewordene, also in diesem Sinne aus einem vorangegangenen Naturzustand entwickelte ist, wie es selbstverständlich keinen einzigen tierischen Instinkt gibt, der nicht aus einer natürlichen Entwicklung entstanden wäre¹⁾. So bleibt es schließlich ein relativer Unterschied, welcher die, wie wir annehmen dürfen, im einzelnen von Stufe zu Stufe einander folgenden, und dann zu einer abgeschlossenen Reihe von Handlungen als ein fertiges psychisches Gebilde verschmelzenden Inhalte eines tierischen Instinktes von dem Werk menschlicher Kultur, das wir noch in einzelnen seiner Entstehungsbedingungen verfolgen können, trennt. Wir nennen ein Werk des Instinktes, was ein aus den sukzessiv entstandenen und zu einem einheitlichen Ganzen gewordenen Teilen, eben darum auch in der Verkettung seiner Teile nur in den Residuen der physischen Organisation erhalten gebliebenes Erzeugnis ist, während die Kultur auf irgendeiner ihrer Stufen ein ebensolches Ganzes

¹⁾ Völkerspychologie, Bd. 7, S. 117 ff.

ist, zu dem sich im Bewußtsein der Kulturmenschheit zahlreiche Rudimente vergangener vorbereitender Kulturen erhalten haben.

Versagen demnach die äußerlichen Kriterien, nach denen sich die Kultur als ein spezifisch menschliches Werk von den ihr entsprechenden Erzeugnissen und Vorgängen des tierischen Lebens auf Grund der uns sonst geläufigen psychologischen Begriffe scheiden ließe, so findet dies nun seine Bestätigung darin, daß sich ein weiteres Merkmal, das man den äußeren Formen der Betätigung zu entnehmen pflegt, bei näherer Betrachtung sofort als unhaltbar erweist. Dieses Merkmal soll darin bestehen, daß jener intellektuelle Charakter, der den Instinkten dereinst den Namen „Kunsttriebe“ eingetragen hat, durchaus dem Organismus selbst, namentlich seinen Sinneswerkzeugen und Bewegungsorganen, angehört, nicht aber in äußeren Objekten besteht, die zu den objektiven, der Natur entnommenen Hilfsmitteln gehören. Dabei legt man Wert darauf, daß zu diesen Hilfsmitteln nicht solche gerechnet werden können, die der Organismus aus sich selbst erzeugt, wie etwa das Wachs der Honigbiene, der Spinnstoff der Spinne, die Milch der Säugetiere usw. Daß dieser Unterschied bei der größten Zahl der höheren Tiere nicht zutrifft, hat man längst beobachtet. Der von Pflanzennahrung lebende Schimpanse greift gelegentlich zu einem beliebigen Stein, um die Schale zu zerbrechen, aus der er die Nuß herausnimmt. Ähnliche äußere Hilfsmittel reichen aber in der mannigfaltigsten Weise bis zu zahlreichen andern und zum Teil zu viel niedrigeren Stufen des Tierreichs. So glättet die Mauerwespe mit einem Steinchen den Sand auf ihrer Höhle, und andere Wespenarten betäuben durch einen Stich ihre Nahrungstiere, um sie in ihre Gewalt zu bekommen. Die Spinne lauert auf die in ihrem Netz sich sammelnden Fliegen, schleppt sie dann an ihren Wohnort und verzehrt sie dort. Ja die Radspinne schreitet, wenn rasch nacheinander die Beute in ihrem Netz sich sammelt, von der unmittelbaren Verzehung gelegentlich zu einer Aufsparung derselben, die sie dann in der Reihenfolge des Fanges genießt¹⁾. Wo irgend wie bei den Bienen und Ameisen, das individuelle Leben zur Tiergesellschaft fortgeschritten ist, da hat sich dann diese Mannigfaltigkeit der Tiergewohnheiten zu einer Teilung der Arbeit weiter gebildet, die in den

¹⁾ Peckham, Wasps social and solitary, 1905. Hans Volkelt, Über die Vorstellungen der Tiere, 1912, S. 15 f.

allgemeinen Grundzügen der gesamten Spezies eigen ist, und besonders in der erstaunlichen Organisation des sogenannten Ameisenstaates wieder in den Sondergattungen mannigfach variiert. So ist in der neueren Tierpsychologie der Instinkt mehr und mehr zu einem zweifelhaften Begriff geworden, den man mindestens als eine Mischung von Instinkt und Intelligenz zu betrachten pflegt, und der freilich bei der ungeheuren Mannigfaltigkeit der Instinkte und Intelligenzhandlungen jeder irgendwie bestimmten Begrenzung entbehrt.

b. Kultur und Vorkultur.

Obgleich es sich auch hier um relative, nicht um absolute Unterschiede handelt, so sind diese doch bedeutsam genug, weil sie uns nötigen, den Begriff der Kultur im eigentlichen Sinne auf Gebiete einzuschränken, die in der Tat jenseits der Hilfsmittel liegen, die dem Tier zur Fristung seines körperlichen Lebens zu Gebote stehen. Denn nicht die Erwerbung äußerer Hilfsmittel und nicht einmal die Aneignung der primitivsten zur Fristung des Lebens dienenden erworbenen oder vererbten Gewohnheiten bilden das charakteristische Merkmal der menschlichen Kultur, sondern die geistigen Erzeugnisse, die freilich teils auf die materiellen Lebensbedürfnisse zurückgreifen, teils aber, aus diesen sich stufenweise erhebend, zu den Entwicklungen des geistigen Lebens hinaufsteigen. So ist es die Lösung von den Bedürfnissen der Nahrung, des Schutzes, die die Kultur im eigentlichen Sinne des Worts ausmacht, die aber eben darum das ganze Gebiet der körperlichen Bedürfnisse in analoger Weise in die Vorkultur verweist, wie sie die wechselseitige Hilfeleistung der Tiere zur Vorkultur, nicht zur eigentlichen Kultur zählen läßt. Damit hängt dann der weitere Unterschied zusammen, daß diese Mithilfe bei ihnen überall von den physischen Organisationsbedürfnissen und von ihrem gesellschaftlichen Leben getragen ist. Darum tritt das Tier selbst in dem Augenblick unter die Werkzeuge des Menschen, wo es von diesem benutzt wird, um menschlichen Bedürfnissen zu dienen. Es schließt sich hier den primitiveren Werkzeugen an, die der Mensch der äußeren Natur abgewinnt, um sein eigenes Dasein zu erhalten, und es bildet damit den Übergang zu den Objektivierungen der eigenen menschlichen Tätigkeit, die, weil sie selber geistige Werkzeuge in einem von ihm abhängigen untergeordneten Sinne sind, den mate-

riellen Werkzeugen höherer Stufe vorausgehen. So ist das Tier der Stellvertreter des arbeitenden Menschen, während es daneben doch außerdem zu den allgemeinen Vorräten der Natur fortan gehört, die mit den Produkten der übrigen Natur der Fristung des menschlichen Daseins dienen. Gerade bei der Einreihung des Tieres unter die Genossen und Gehilfen des Menschen bewährt sich dann aber, daß, wie das geistige Leben aus der menschlichen Gemeinschaft als ein Lebensbedürfnis höchster Stufe entspringt, so nicht minder jene rein materiellen Grundlagen des Daseins, wie sie die gesamte Natur bietet, selber schon in diesen allerersten Anfängen, in der Fürsorge für die Erhaltung und Bewahrung des Lebens, latent von den geistigen Kräften erfüllt sind, die sich am Schluß der Entwicklung als deren Endstufen herausstellen.

Aus dieser Entwicklung, in der die Unterwerfung der lebenden Natur und innerhalb derselben die der Tierwelt unter den Menschen einen ersten Kulminationspunkt bildet, hebt sich nun die geschichtliche Kultur der Menschheit als ein gewaltiger geistiger Prozeß heraus, der als Einheit betrachtet alles umfaßt, was in jenes Ganze als ein notwendiger Faktor mit eingeht. Dieser Prozeß eines an die Zeit gebundenen Entstehens und wieder Vergehens schließt dann aber zugleich eine dauernde Ansammlung jener geistigen Werte des gesamten menschlichen Daseins in sich, die genau durch die Grenze bezeichnet wird, von der an die geistige Kultur als ein unabhängiger und damit für alle Zukunft gültiger Wert sich bewährt. Diese Grenze ist freilich nicht ein für allemal klar und unzweideutig festzustellen. Denn sie besteht nicht darin, daß etwa bei einem bestimmten Punkt der geistige Inhalt des Lebens als ein plötzlicher *Deus ex machina* unvorbereitet und fremdartig der Natur gegenübertritt, sondern eben dies ist das Wesen des Geistes, daß er sich hinter der Natur so lange verbirgt, bis er sich selbst als den inneren Gehalt und die innere Triebkraft auch der Natur erfaßt hat. Es ist bezeichnend, daß diese Erkenntnis nur sehr langsam gereift ist, daß vielmehr statt ihrer zwei andere Anschauungen lange Zeit ihre Herrschaft geltend machten, die wohl als die beiden Hauptirrtümer eines unzulänglichen, die Kultur mit der Zivilisation zusammenwerfenden Kulturbegriffs bezeichnet werden können (Kap. 1, S. 15 ff.). Nach der einen ist die Natur ein an sich totes Sein, das aber durch die völlig

sinnlosen Bewegungen seiner Teilchen die mannigfaltigsten Veränderungen wunderbarer und unbegreiflicher Art erfahren kann: dies ist die hergebrachte religiöse oder besser gesagt mythologische Auffassung. Nach der zweiten sind auf eine nicht weiter erklärliche Weise Menschen von übermenschlicher Intelligenz entstanden, die Erfindungen gemacht, Staaten und Religionen gegründet und damit Wohltäter der Menschheit geworden sind. Nach beiden soll demnach das geistige Leben ein willkürlich geschaffenes, die geistige Gemeinschaft eine zufällig oder willkürlich gewordene sein, daher beide auch beliebig anders sein könnten, als sie wirklich sind. Der Grund dieser eingewurzelten Verkehrtheiten, von denen kaum eine besser als die andere ist, liegt augenscheinlich darin, daß im Verborgenen derselbe Wunderglaube, mit welchem der Primitive das Neue als ein Dämonisches anstaunt, heute noch das geistige Leben in der eigenen menschlichen Reflexion als ein solches erscheinen läßt. Das ist eben der große Irrtum, der den Zusammenhang von Natur und Kultur verkannt und damit die Selbstentdeckung der Kultur am tiefsten geschädigt hat, weil er sie überall nur als ein Gewordenes, nur beiläufig und zufällig als ein Werdendes begreifen ließ. Dieser Irrtum bleibt naturgemäß so lange verborgen, als sich der Versuch, dem Gang der Kultur nachzuspüren, auf jenen Stufen bewegt, auf denen sie lange bereits begonnen hat, ehe an das Unternehmen, diesen Gang geistig nachzubilden, überhaupt gedacht wurde. Damit tritt denn auch sofort an die Stelle jenes stetigen Übergangs der in der Natur latenten Anlagen und Anfänge der Kultur als ihr vermeintlicher Gegensatz die Natur, während diese doch in Wirklichkeit schon auf dem Wege zur Kultur sich bewegt. Beseitigt man diesen erzwungenen Gegensatz, so stellt sich von selbst die Einheit wieder her, die der logische Schematismus der Begriffe zerstört hatte. Ganz freilich läßt sich dieses scheinbare Hervorwachsen der Kultur aus der Natur nicht beseitigen. Es stellt sich als ein notwendiges Ergebnis heraus, sobald man den Zusammenhängen nachgeht, die im einzelnen den Kulturfaktor bereits enthalten, der mitten in das Walten der Natur hereinreicht.

Es ist bezeichnend, daß diejenigen Merkmale menschlicher Kultur, die fundamentale Merkmale des Menschen selbst sind, diesen Charakter am ausgesprochensten an sich tragen. Da steht, wie wir sahen, an der

Spitze der aufrechte Gang (S. 60ff.). Er kann angesichts des Verhältnisses zu den nächstverwandten Tieren nur als eine gewordene, aus den Formen der eigenen Ortsbewegung und der Lebensweise entstandene Eigenschaft, also im eigentlichsten Sinne als ein menschlicher Erwerb betrachtet werden. Aber dieser Erwerb erscheint sinnlos, wenn er als ein reines Entwicklungsprodukt des physischen Organismus angesehen wird, und er erschiene noch sinnloser, wenn man den Versuch machen wollte, ihn aus äußeren mechanischen Wirkungen ableiten zu wollen. Doch er wird sofort im Hinblick darauf verständlich, daß es die Willensregungen waren, die in diesem Organismus unter der Einwirkung der Bedingungen der Umgebung entstanden. Denn sie sind es gewesen, welche diese scheinbar geringfügigen, aber in der Rückwirkung auf die gesamte übrige Organisation weittragenden Folgen erzeugt haben.

Ist somit der aufrechte Gang das Produkt einer Art Selbsterziehung, bei der physische Anlagen, die der Mensch gemeinsam mit vielen verwandten Tieren besitzt, und eine teils durch die äußeren Bedingungen erzwungene, teils frei gewollte Kultur zusammenwirken, so liefert uns ein prägnantes Beispiel eines auf den gleichen Wegen natürlicher Entstehung und willkürlicher Beherrschung der Natur gewordenen scheinbar frei geschaffenen Hilfsmittels das Feuer. Man vermutet, daß die Bewahrung des durch zufälligen Blitzschlag in den Besitz des Menschen gelangten Feuers unbegrenzt lange Zeit ausgereicht haben müsse, um dem primitiven Bedürfnisse zu genügen. Wie aber, so lautet nun die mit Sicherheit nicht zu beantwortende Frage, sind zuerst jene Verfahrungsweisen des Holzreibens und Holzbohrens entstanden, die, wo das vorrätige Feuer ausgegangen war, solches neu erzeugten? Es sind mehrere Hypothesen darüber aufgestellt worden. Bald hat man es mit einer kultischen Handlung, mit der Neuentzündung des Feuers bei der Jahreswende, bald mit dem Streben nach möglicher Verstärkung der beim Reiben der Körper entstehenden Wärme u. a. m. in Zusammenhang gebracht. Am meisten Beifall hat die Ansicht gefunden, die sogenannte Feuerfindung sei eine zufällige Entdeckung. Der Mensch, so meint man, habe das im Erlöschen begriffene Feuer durch das beim Reiben zweier Hölzer aneinander oder beim Bohren eines Loches mit einem härteren in ein weicheres Holz entstandene

Holzmehl zu beleben gesucht und dabei sei ein Funke übergesprungen, der dieses entzündet habe; diese Erfahrung habe man dann benutzt, um das Feuer selbst zu erzeugen¹⁾. Nun ist es in der Tat sehr wahrscheinlich, daß die Selbstentzündung des Holzes bei der sogenannten Feuerreibung ursprünglich zufällig beobachtet wurde, während es dahingestellt bleiben mag, ob dabei auch der Zweck, das aufbewahrte Feuer wieder zu beleben, eine Rolle gespielt hat. Denn ihren, durch keine geniale Erfindungskraft eines einzelnen Menschen zu ersetzenden Charakter gewinnt die Feuerbereitung erst dadurch, daß sie, wenn wir im übrigen die Zufallstheorie für die wahrscheinlichste halten, ein gemeinsames Werk des Menschen und der Natur oder, was dasselbe bedeutet, von Natur und Kultur ist. Als der Funke von dem geriebenen Holz auf das entzündbare Holzmehl übersprang, da ist in irgendeinem Beobachter oder in vielen unmittelbar der Gedanke entstanden, dasselbe Verfahren anzuwenden, um das kostbare Feuer aus dem Holze zu wecken, und die sehr viel leichtere Beobachtung des funkensprühenden Steins mag diese Übertragung begünstigt haben. Doch wir sind gewohnt, zu der Entdeckung einen Entdecker hinzuzufügen, der vorher schon da war. Im Hinblick auf die Bedingungen, unter denen überhaupt im menschlichen Bewußtsein neue Gedankeninhalte entstehen, können aber diese überall nur Übertragungen von einem Gebiet von Erscheinungen auf ein anderes sein, auf dem sie uns dann als neue entgegentreten. Ist es auch bei diesen frühesten Schritten der materiellen Kultur selten nur möglich, die Geschichte einer noch so einfachen angeblichen Erfindung in die einzelnen Faktoren zu zerlegen, die bei ihr mitgewirkt haben, so begegnen uns doch fast überall Spuren, die auf solche Zusammenhänge hinweisen.

Am augenfälligsten tritt uns das in solchen Fällen entgegen, wo sich das neue Erzeugnis aus einer größeren Anzahl ursprünglich voneinander unabhängiger Bestandteile zusammensetzt. So ist schon die primitivste Waffe, die wir kennen, Bogen und Pfeil, mindestens aus zwei aufeinander wirkenden Eindrücken entstanden: aus der Beobachtung der Resistenzkraft des Holzes, wie sie sich dem durch

¹⁾ Von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasilien, 2. Aufl. 1897, S. 216 ff. Weitere Hypothesen bei Vierkandt, Die Stetigkeit im Wandel der Kultur, 1908, S. 12 f.

das Waldesdickicht sich durchkämpfenden Wilden tagtäglich aufdrängt, und der Wirkung des geschleuderten Steins auf entfernte Körper, namentlich auf Tiere, die dieser Fernwirkung unterliegen. Dazu kam dann als sekundäre unterstützende Vorstellung der Flug des Vogels hinzu, der dem Pfeil seine Befiederung gab und daneben vielleicht der musikalische Eindruck, den die gespannte Saite hervorbrachte, die den Bogen in seine beiden Bestandteile zerlegen ließ. Alle diese Elemente sind in der Natur vorhanden gewesen, und sie haben unter zahllosen Bedingungen zusammengewirkt. Aber die Natur hat sie in ihrem zufälligen Nebeneinander bestehen lassen, bis in dem Menschen, der ihnen täglich und stündlich begegnete, der Gedanke entstand, sie zu einem Ganzen zu verbinden, das ihm zu einem Mittel wurde, das Tier zu erlegen, den Feind zu töten oder sich selbst gegen feindliche Tiere und Menschen zu schützen. Dieser Gedanke, die ursprünglich disparaten Elemente zu einer Einheit zu verbinden, ist die Kulturtat des Menschen; aber sie würde nicht möglich gewesen sein, wenn nicht sein eigener primitiver Zustand die Elemente schon in so naher Verbindung und in so häufiger Wiederholung dargeboten hätte, daß damit der erste Schritt zu ihrer Synthese bereits vollzogen war. Darum gibt es Kulturgedanken, die nur auf den primitivsten Stufen der Kultur selbst entstehen können. Zu ihnen gehören, ähnlich, wenn auch nicht ganz in dem Umfange wie das Feuer, Bogen und Pfeil. Ein deutliches Zeugnis dafür ist der äußerlichste Bestandteil dieser primitiven Waffe, die Befiederung des Pfeils. Auf der Stufe des Primitiven besteht natürlich keinerlei im eigentlichen Sinne kausaler Zusammenhang dieser Ausstattung mit der Sicherheit und Geschwindigkeit des Flugs; aber der Mensch stellt, wie in zahllosen andern Fällen, einen solchen her, indem er dem Vogel eine Zauberkraft beimißt, die sich durch die befestigten Federn auf den Pfeil überträgt, und diese Form genügt, um dem Attribut dieselbe Allgemeinheit zu sichern, die es anders einer genauen Kenntnis der ballistischen Gesetze nicht verdanken könnte¹⁾. So treten Vorstellungen in den Kreis der Motive ein, die dem Umfang der dem Objekt selbst eigenen Bedingungen gar nicht angehören, sondern ursprünglich einem ganz andern Gebiet von Eindrücken entnommen sind und nur durch eine äußere Gedankenverwandtschaft auf dasselbe übertragen werden.

¹⁾ Vgl. Elemente der Völkerpsychologie, S. 27 ff.

Analoge Zusammenhänge wiederholen sich Schritt für Schritt in der Entwicklung der materiellen Kultur. Jede neue Kulturschöpfung ist in ihren Bestandteilen, sei es bereits in einem festen Zusammenhang, sei es in anderer Zweckverbindung, in der Natur gegeben, oder sie bietet sich in fortwährender Wiederholung als ein, wenn auch in Wirklichkeit zufälliges doch relativ regelmäßiges Nebeneinander, und schließlich wird sie in nicht seltenen Fällen aus einem entfernten Gebiet auf den Gegenstand übertragen, wie der Flug des Vogels auf den Pfeil. Aber weder ist es die Natur selbst, die diese Elemente zusammengefügt, noch ist es der menschliche Geist, der sie aus dem unendlich umfassenderen Ganzen der Naturvorgänge ausgewählt hat, um ein neues, an sich von allem bisherigen spezifisch verschiedenes Erzeugnis zu bilden. Vielmehr ist es die Natur, die durch die Wirksamkeit ihrer eigenen, unabhängig vom Menschen tätigen Kräfte die Grundlagen der Kulturschöpfungen hervorgebracht, der Mensch dagegen, der sie durch ihre Verbindung erst zu wirklichen Kulturschöpfungen gemacht hat. Bei diesem Geschäft ist er, wie Vierkandt mit Recht bemerkt hat, überall Finder, nicht bloß Erfinder¹⁾. Teils hat die Natur die einzelnen Verbindungen durch eigene Kraft schon entstehen lassen, wie die Entzündung des Feuers durch die Reibung des Holzes, und der Mensch hat nur den Zweck hinzugetan, der dieses Naturerzeugnis in eine Kulturschöpfung umwandelte. Teils hat der Mensch erst die nebeneinander oder auf einer etwas höheren Stufe fern voneinander entstandenen Naturwirkungen zu einem Ganzen zusammengefügt, das die Naturvorgänge zu einer Kulturschöpfung erhob. Was aber diese Kombination in beiden Fällen geleitet hat, das ist die Regelmäßigkeit gewesen, in welcher die Natur vor allem Eingreifen menschlichen Denkens und Handelns ihre Wirkungen hervorbringt. So denkt die Natur in der Gesetzmäßigkeit ihres Verlaufs die Gesetze voraus, nach denen dann das menschliche Denken die unabänderlich gegebenen Vorgänge der Natur in fortwährend veränderlicher Weise verbindet, um aus ihnen die Schöpfungen der Kultur entstehen zu lassen, die nun ihrerseits in eine Gesetzmäßigkeit höherer Ordnung übergehen, aus der die geistigen Werte als die letzten Ergebnisse entspringen. Mit der Erkenntnis dieses Zusammenhangs schwindet der alte Gegensatz zwischen Natur und Kultur, indem sich die Kultur

¹⁾ Vierkandt, Die Stetigkeit im Kulturwandel, S. 16.

von Anfang bis zu Ende deshalb als eine gemeinsame Schöpfung beider erweist, weil die Natur bereits alle Elemente der Kultur in sich trägt. Was der Mensch hinzubringt, das ist aber jene in der Kulturmenschheit sich entwickelnde Kontinuität des Denkens, die die unendlich zerstreuten Kulturelemente der Naturvorgänge zuerst in einzelne beschränktere Zusammenhänge und dann in eine allumfassende Einheit verbindet. Es liegt jedoch in der Natur der Sache, daß dieses nirgends unterbrochene Zusammenwirken von Natur und Kultur nach seiner Naturseite uns am unmittelbarsten bei den ursprünglicheren Stufen der Kulturentwicklung entgegentritt, während umgekehrt auf den höheren die geistige Seite sich in den Vordergrund drängt, so daß zwar auch hier jene niemals fehlende Naturseite alles Geschehens unverkennbar ist, doch gegenüber den fortwirkenden Wertinhalten des geistigen Lebens in die Reihe der äußeren Bedingungen und Vorbereitungen der Kultur zurücktritt.

c. Kausalität und Teleologie der Kultur.

Indem man das aus diesen Bedingungen entspringende Verhältnis vernachlässigte, in welchem die Natur gerade in den Anfängen der Kulturentwicklung am offenkundigsten die Grundlagen der Geisteskultur in sich schließt, hat dies zu einer Theorie geführt, die den Menschen zum ausschließlichen Schöpfer der ursprünglichen Werkzeuge aller Kultur und damit der Kultur selbst erhebt, worin man dann zugleich jenes lange gesuchte Merkmal des wesentlichen Unterschieds zwischen Mensch und Tier gefunden zu haben glaubt. Dies ist die Theorie der sogenannten Organprojektion. Nicht irgendwelchen äußeren Naturgegenständen, sondern seinem eigenen Körper soll nach dieser Theorie der Mensch die Vorbilder zu seinen frühesten Werkzeugen entnommen haben, aus denen sich hierauf die weiteren Vervollkommnungen oder auch Verbindungen derselben entwickelten. So soll dem ausgestreckten Zeigefinger der Grabstock, der Faust und weiterhin dem mit der Faust gehobenen Stein die Keule, der gekrümmten Hand der Spaten und die Hacke, dem Unterschenkel mit dem Fuß der Pflug, der Hand als Greiforgan die Zange, dem zugespitzten Mund das Blasrohr entsprechen usw.¹⁾

¹⁾ Ernst Kapp. Grundzüge einer Philosophie der Technik. 1877. Loewenthal, Zeitschr. f. Ethn. Bd. 48. 1916, S. 13 f.

Wundt, Völkerpsychologie X.

Es ist aber klar, daß diese Theorie auf einer Begriffsvertauschung beruht, bei der lediglich eine gewisse Analogie, die zwischen den menschlichen Organen als natürlichen Werkzeugen und den künstlichen Werkzeugen besteht, in eine kausale Beziehung zwischen beiden umgedeutet wird. Ohne Zweifel kann ja der Zeigefinger ein Loch in die Erde bohren; aber daß dieses Loch das Vorbild für die Benutzung des Grabstocks gewesen sei, dafür besteht nicht die geringste Wahrscheinlichkeit, da die ungeheure Mehrzahl der Formen des Grabstocks weder in Größe noch Gestalt irgendwie dem Finger ähnlich ist (s. unten 2). Die Verwendung der Naturobjekte zu den einfachsten Handlungen und Arbeiten ist sichtlich nicht später sondern gleichzeitig mit der Benutzung der eignen Organe, und sie greift daher, wie wir bereits bei zahlreichen Handlungen der Tiere sehen, schon bei diesen vielfach in die eigenen Körperbewegungen ein. Dabei mag je nach Umständen bald dem äußeren Hilfsmittel bald dem Organ ein gewisser Vorrang zukommen. So kann gelegentlich die Hand den mangelnden Grabstock ersetzen, dagegen wird schwerlich der Finger das Vorbild des letzteren gewesen sein, dem Blasrohr ist natürlich die blasende Tätigkeit des zugespitzten Mundes vorangegangen. Auch ist es nicht ausgeschlossen, daß bald ein äußeres Werkzeug bald ein eigenes Organ zu einem und demselben Zweck benutzt wird. So ist, wie wir sehen werden, an vielen Orten das Ruder wahrscheinlich aus dem Grabstock durch Verbreiterung seines einen Endes entstanden; gelegentlich aber hat man die Benutzung der Hand zum selben Zweck bei Naturvölkern beobachtet. Eine verhältnismäßig späte Erfindung ist das Segel, namentlich in seiner heutigen drehbaren Gestalt; und die Aufstellung eines Blätterschirms oder Strauchs auf dem Schiff zu ähnlichem Zweck ist, wie es scheint, ein uraltes Vorkommen¹⁾. Näher betrachtet beruht demnach die Projektionstheorie wiederum auf der Tendenz, auf diesem Wege den Menschen, der im Verein mit der ihn umgebenden Natur die frühesten Werkzeuge seiner Arbeit geschaffen hat, zum alleinigen Urheber derselben zu machen. Wenn er nicht rein aus seinem erfinderischen Denken dies vollbracht hat, so soll nach dieser Theorie wenigstens sein eigener Organismus ihm die Vorbilder geliefert haben. Dennoch ist die Auffassung der Organe als Werkzeuge menschlicher Arbeit jedenfalls viel später als die Schaf-

¹⁾ E. Aßmann, Zeitschr. f. Ethn. Bd. 48, 1916, S. 82 f.

fung künstlicher Werkzeuge, die erst diesen Begriff auf den eigenen Körper übertragen ließ.

In Wahrheit ist es daher dieses Zusammenwirken der menschlichen Tätigkeit mit der ihr vorausgehenden oder sie begleitenden Tätigkeit der Natur, das uns von Anfang an als das schöpferische Prinzip der Kultur begegnet. In der Kultur und in diesem Sinne schon in den einfachsten als Produkte der Kultur tätigen Werkzeugen entwickelt sich so eine zweite Natur. In ihr bleibt die ganze Wirklichkeit erhalten, die den Anteil der ursprünglichen Natur an der Kulturentwicklung in sich birgt. In ihr befreit sich aber zugleich in der Stufenfolge ihrer unter der Mitarbeit des Menschen entstandenen Schöpfungen diese ursprüngliche Natur von der Gebundenheit, der sie durch den Zwang der Naturkräfte unterworfen ist, so lange diese der geistigen Führung entbehren, die der Mensch durch seine Mitarbeit hinzubringt. So ist die neue Natur, die aus dieser Zusammenarbeit hervorgeht, eine Fortbildung der ursprünglichen, aber sie ist zugleich von Stufe zu Stufe eine sich fortwährend verändernde und doch erhalten bleibende. Dabei ist diese geistige Führung keine, die der Natur selbst als eine ihr fremde Macht gegenüberstünde, sondern sie liegt ihrer Anlage nach in der ursprünglichen Natur mit der Fülle aller der Bestandteile, die in der Folge als Entwicklungen der Kultur in die Erscheinung treten. Es bedarf dazu nur eben jener Mitarbeit des Menschen, die ihrerseits unter der Führung derselben Gesetze des Denkens zustande kommt, die der Mensch von Anfang an in sich trägt. Der Mensch setzt in diesem Sinne die Arbeit der Natur fort, indem er sie fortwährend umwandelt, ohne doch jemals die Grenzen überschreiten zu können, die sie ihm durch eben jene Gesetze zieht, die die Gesetze seines eigenen Denkens sind. Indem er aber diese aus der Gebundenheit befreit, in der sie in der Natur enthalten sind, erkennt er zuerst die Natur als ein zusammenhängendes System von Bedingungen und Folgen oder, wie man es in der Anwendung auf die objektive Welt zu bezeichnen pflegt, von Ursachen und Wirkungen, das sich ihm nun in seiner Zurücknahme in das eigene Denken als ein System von Zwecken und damit von Werten, also was in dieser Rückbeziehung dasselbe ist, von Normen des eigenen Handelns offenbart. Dieses letzte System ist die wahre *natura naturans*, dazu bestimmt, sich unter der Wirkung der menschlichen Arbeit in eine wie-

dergeborene Natur umzuwandeln, die als Kultur zugleich die wahre natura naturata ist.

d. Die Einheit der Kulturgebiete: Mythos und Dichtung.

Wie die ursprüngliche Natur von Anfang an eine Fülle einzelner Geschehnisse und dabei doch zugleich eine alles dieses Einzelne umfassende Einheit, so ist nun nicht minder jene in der Kultur wieder erstehende neue Natur der Zwecke, der Werte und Normen, die der Mensch aus ihr schafft und in fortwährendem Wandel von Stufe zu Stufe neu schafft, eine Einheit und eine Vielheit zugleich: eine Einheit, die durch die gesetzmäßigen Verbindungen, in denen alle Erscheinungen stehen, fortwährend sich neu erzeugt, um wieder unterzugehen und neuen Bildungen Platz zu machen. Daraus ergibt sich, daß jener Begriff der Einheit, ohne den wir schon die ursprüngliche Natur nicht denken, in Wahrheit selbst bereits die Grundlage der in der Kultur unter der Mitarbeit des Menschen geschaffenen neuen Natur ist. In der Kultur sind beide untrennbar verbunden. Aber unser abstrahierendes Denken geht darauf aus, sie nach diesen beiden Seiten zu sondern, und es wird dadurch gezwungen, jeweils auf den Inhalt der Kultur zunächst die ordnenden Begriffe anzuwenden, die wir auf der einen Seite als den Ausdruck der Naturordnung in ihrem uns unmittelbar gegebenen Zusammenhang, auf der andern als die Gesetzmäßigkeit unserer eigenen, diesen Zusammenhang umschaffenden Tätigkeit betrachten. Die erste dieser Seiten ist ein integrierender Bestandteil der allgemeinen Kausalität der Natur, die zweite bildet eine Totalität von Zwecken, die nach ihren Substraten mit dem Inhalt jener Kausalität zusammenfällt, in ihrer Form aber darin von ihr abweicht, daß sie nicht von den zu ordnenden Objekten, sondern von dem ordnenden Denken ausgeht. So verbinden sich in der Entwicklung der Kultur Kausalität und Teleologie entsprechend dem allgemeinen logischen Prinzip, nach welchem jede Teleologie an sich nach ihrem Inhalte kein Gegensatz und kein abweichendes Denkgesetz, sondern lediglich eine Umkehrung der allgemeinen, für alle Gegenstände unseres Erkennens gültigen Norm der Kausalität ist. Die Kausalität und die Teleologie der Kultur bilden daher in ausgeprägtester Form denjenigen Fall, wo sich beide zur Einheit verbinden, indem die Kausalität der Natur unter der Arbeit des mensch-

lichen Denkens sich von selbst in eine Teleologie der Kultur umwandelt. Die Vielheit liegt noch vor dieser Grenze, wie wir uns denn in unsern Voraussetzungen über diese ursprüngliche Natur leicht in eine Zeit zurückdenken können, in der das menschliche Denken selbst noch nicht existiert hat. Im Gegensatze dazu ist der Begriff der Einheit erst von dem Augenblick an vorhanden, wo ihn das Denken des Menschen und zwar im eigentlichen Sinne erst das Denken des Kulturmenschen zu der Vielheit der Dinge hinzubringt. Der Primitive besitzt ihn nur in unbestimmten Ahnungen, in denen er noch nicht von seinen einzelnen Verbindungen gelöst ist, eine analoge Vorstufe der Kultur auf theoretischem, wie das Prinzip der Mithilfe eine solche auf praktischem Gebiet. So sind es denn auch diese beide Seiten, die dem Gedanken der Einheit in ihrer die künftige Kultur vorausnehmenden Bedeutung seine Form geben. Hinter der Vielheit der wirklich tätigen Kräfte der Natur, unter deren Mithilfe der Mensch die Natur fortwährend umschafft und sich dienstbar macht, sieht er immer und überall die gleichen ihm objektiv gegenüberstehenden rätselhaften Mächte, von denen er sich selbst, und von denen er sein Glück oder Unglück abhängig glaubt. Neben jener Mithilfe der Genossen, die der wirklichen Kultur vorangeht, steht daher für ihn die Mithilfe huldreicher Dämonen, die zwar mannigfache, ihnen unter Mitwirkung der Phantasie geliehene Gestalten annehmen können, immer aber durch eine eigenartige und zugleich einzigartige Natur sich auszeichnen; und analog wird nun auch das widrige Geschick, das im Streit der Genossen dem einzelnen von seinem Feind widerfährt, auf diese halb übersinnliche, halb überall sinnlich gegenwärtige dämonische Umwelt übertragen. Gerade durch diese eine unbegrenzte Vielheit in sich schließende und doch eine allumfassende Einheit bildende Verbindung sind die Dämonen gekennzeichnet. Auf dem Wege dieser Entwicklung gewinnen dann diese in die Natur und vor allem in das menschliche Schicksal eingreifenden Mächte neue und neue Formen, in denen sie selbst Vorläufer und allmählich Vertreter der Kulturgedanken werden. So entsteht die Götterwelt und als ihre Ergänzung der Mythos, der gewissermaßen eine dritte Natur ist, die ein Zwischenreich zwischen der ursprünglichen und der durch die Kultur geschaffenen neuen, umgewandelten, den Zwecken und Werten des Menschen unterworfenen Natur bedeutet.

Für diese Entwicklung ist die Vielheit der Götter der notwendige Ausgangspunkt. Sie entspricht jener früh beginnenden und allmählich fortschreitenden Teilung der Kulturgebiete, die alle zusammen schließlich doch als eine die einzelnen überall verbindende Einheit erscheint. Denn diese Welt der Götter ist an sich gleichartig, wie die der Dämonen, aus der sie hervorgeht, während doch jeder einzelne Gott wiederum ein selbständiges Wesen ist, ähnlich der menschlichen Persönlichkeit, nur als Glied einer dem Menschen übergeordneten Welt gedacht¹⁾. So ist die Götterwelt die in der Phantasie vorausgenommene Idee einer noch im Schoße der Zukunft liegenden Entwicklung des Denkens, in welcher Natur und Kultur in der neu von der Kultur geschaffenen Natur wieder zu der Einheit zurückkehren, von der sie in der Hingabe an die ursprüngliche Natur ausgegangen waren. Den Weg von diesem noch ganz auf der Naturseite des Lebens ruhenden Anfang bis zu der Vollendung seiner geistigen Inhalte führt uns im einzelnen in verschiedenen Gestaltungen, aber in ihrem allgemeinen Verlauf übereinstimmend, die Geschichte der mythologischen Religionen vor Augen. Auf diese Weise ist sie ihrem eigentlichen und allgemeingültigen Wesen nach eine Volksdichtung, die im begrifflichen Denken niemals erreichbar, sondern durch die Phantasie aus den Elementen des primitiven Dämonenglaubens geschaffen ist. Hierin wurzelt von Anfang an die in vielen Punkten bis zur Ununterscheidbarkeit gehende Verwandtschaft von Mythos und Dichtung. Es entspringt aber vor allem auch daraus der folgenreiche Unterschied zwischen beiden: der Mythos als ein Erzeugnis der Gemeinschaft, das als eine Natur und Kultur beherrschende Wirklichkeit gilt, die Dichtung in der geläufigen Bedeutung des Wortes als eine Schöpfung des Einzelnen.

In der Ausbildung von Berufs-, Lokal-, Nationalgöttern vollzieht sich eine Widerspiegelung der Kultur in der Götterwelt, die nach dem Vorbild menschlicher Staatenbildung den Einheitsgedanken zumeist in der Idee eines obersten die Götter beherrschenden Gottes zum Ausdruck bringt, oder aber auch einen Stammesgott zu solcher Alleinherrschaft erhebt und auf diesem Wege schließlich in der monotheistischen Idee einen die Einheitsidee zur Vorherrschaft bringenden Ersatz für die Vielheit der Götter zu gewinnen sucht. So wird der Monotheismus in der Entwicklung der Kultur zu einer analogen Wider-

¹⁾ Vgl. Bd. 6², S. 1 ff.

spiegelung der Einheit der Weltkultur, wie die Monogamie in den Anfängen derselben ein natürlicher Ausdruck der Stammeseinheit ist. Beide als Repräsentanten eines Einheitsgedankens sehr verschiedenen Inhalts und Umfangs. Darum ist es eine Art künstlicher Anpassung beider Einheitsideen aneinander, wenn das Volk Israel den Stammesgott, der ursprünglich ein Gott neben andern Göttern und Dämonen gewesen war, durch eine Art freier wechselseitiger Wahl, einen Bundesvertrag, zum obersten Gott machte, um ihn dann zum einzigen Gott und als solchen zum Weltgott zu erheben. Dieser Zug ist nicht bloß dem Gott Israels eigen, er bildet ein gemeinsames Merkmal aller Religionen, und er hat sich in Israel ebensowenig rein durchgesetzt wie anderwärts der griechische Zeus, der römische Jupiter oder die in die gleiche Klasse gehörenden Nationalgötter der Germanen. Aus der Allgemeinheit dieser einheitlichen Gottesidee erhellt eben, daß sie eine Spiegelung jener Welteinheit ist, die in ihrem eigenen Wesen den Gedanken der Einheit von Natur und Kultur in sich schließt. Hier ist dann jener bleibende, als letztes Ziel alle Wandlungen der Kultur überdauernde Wert der Religion gegeben, der selbst freilich ein in Wirklichkeit niemals erreichbarer ist, sondern sich in seiner aktuellen Bedeutung für das menschliche Leben immer wieder in mythologische Gebilde umwandelt, die das Bedürfnis nach anschaulichen Bildern der Begriffe befriedigen¹⁾.

e. Der Einheitsgedanke in der Philosophie.

Will man unter den mannigfachen Aufgaben, die der Philosophie besonders in neueren Zeiten gestellt worden sind, diejenige bestimmen, zu der sie auf verschiedenen Wegen immer und immer wieder zurückgekehrt ist, und die man daher trotz aller Widersprüche, denen sie begegnet, mindestens vom geschichtlichen Standpunkt aus als die bleibendste betrachten darf, so ist es die in der älteren dogmatischen Philosophie sogenannte Metaphysik, die, wenn nicht ausdrücklich, so doch latent noch heute die wesentlichsten, den besonderen Gebieten des philosophischen Denkens ihre Richtung gebenden Probleme bezeichnet. Dies gilt sogar von denjenigen philosophischen Anschauungen, die sich selbst antimetaphysische nennen, entweder direkt, indem sie überhaupt nur die verschiedenen Sonderaufgaben, oder in-

¹⁾ Vgl. Bd. 6², S. 538 ff.

direkt, indem sie nur eine Kritik, nicht eine eigentliche Lösung der Probleme gelten lassen. Hinter jeder negativen verbirgt sich hier eine positive Philosophie. Auch der Kritizismus bedeutet nur eine veränderte Methode, keinen spezifisch verschiedenen Inhalt. Philosophie und Metaphysik sind daher an und für sich identische Begriffe, wenn man die Metaphysik nicht in dem willkürlich verengten Sinne nimmt, den sie dereinst unter den Nachwirkungen der Scholastik gehabt hat, und wenn man von den empirischen Gebieten absieht, die unrechtmäßigerweise in die Philosophie übertragen worden sind. Nicht darum, weil sie die Metaphysik beseitigen wollten, sondern weil sie eben von dieser Einheit von Philosophie und Metaphysik durchdrungen waren, haben die führenden deutschen Philosophen von Leibniz bis Hegel das Wort Metaphysik statt Philosophie vermieden. An diesem Verhältnisse ändert es nichts, daß es im wesentlichen ebenso viele metaphysische Systeme wie unabhängig denkende Philosophen oder, wenn man die Begriffe im strengsten Sinne nimmt, deutlich gegeneinander abgegrenzte Entwicklungsformen ihres Denkens gibt. Denn jedes philosophische System ist im allgemeinen eine Ausprägung der einer Zeit eigenen Weltbetrachtung, nicht dieser Weltbetrachtung nach ihrem gesamten Inhalt, sondern nach den leitenden Ideen, und zwar vornehmlich nach jener Einheitsidee, die nach einer andern, in der Entwicklung des menschlichen Denkens ihr vorausgehenden Seite der Mythos und schließlich die Religion als oberste Einheitsidee zusammenfaßt. Statt des zufälligen, erst später auf eine logische Überordnung umgedeuteten Ausdrucks „Metaphysik“ entspricht daher das Wort Weltanschauung am nächsten dieser philosophischen Aufgabe. In diesem Sinne ist die philosophische Weltanschauung eine Ergänzung der religiösen Gesinnung. Sie ist nicht, wie Hegel in seiner Überschätzung der Philosophie und zugleich dem Zwang der linearen dialektischen Ordnung der Begriffe folgend gemeint hat, dasselbe in der endgültigen Form des Begriffs was die Religion in der Form der Vorstellung vorausnimmt, sondern beide sind die einander ergänzenden Seiten jener Einheitsidee, die rückwirkend der unbegrenzten Mannigfaltigkeit der Kulturinhalte ihren Wert gibt. Aber die Religion ist die Idee dieser Einheit als Wirklichkeit, die Philosophie ist sie als unendliche Aufgabe. Das Verhältnis von Anschauung und Begriff ist jedoch für beide insofern das gleiche, als das philosophische

Denken so wenig wie die religiöse Gesinnung jemals der Anschauung entbehren kann, ohne daß damit der Wert beider für den Menschen verschwände. Nur schöpft die Religion diesen Wert aus der in fortschreitender Vollendung die idealen geistigen Werte widerspiegelnden mythologischen Phantasie, die Philosophie sucht sie aus den geistigen Werten zu erschließen, die ihr die gesamte Kultur ihrer Zeit bietet. Da nun aber die Phantasie als freie Tätigkeit des Geistes dem erkennenden Denken als der an die Kultur und ihre Erzeugnisse gebundenen Tätigkeit gegenübersteht, so bleibt da, wo die Philosophie in den Aufgaben, die ihr das wirkliche Leben stellt, zu Ende ist, die Religion als Letztes übrig, das als solches zugleich die letzte Aufgabe der Philosophie selbst ist.

Wenn nun für Philosophie und Religion gleichermaßen die Regel gilt, daß Anschauung und Begriff überall zusammengehören, weil, wie Kant treffend dies ausgedrückt hat, Anschauungen ohne Begriffe blind, Begriffe ohne Anschauungen leer sind, d. h. weil jedes für sich gedacht eigentlich eine undenkbbare Abstraktion ist, so hindert das nicht, daß auch die beiden letzten Einheitsideen, die religiöse und die philosophische, in diesem Erfordernis zusammentreffen. Weltanschauungen vermitteln beide. Darum bilden beide eine höhere Einheit: die Philosophie findet ihren Abschluß in der Religion, die Religion in der Philosophie, freilich diese ebensowenig in jeder beliebigen Weltanschauung, die sich Religion nennt, wie jene in jeder beliebigen Philosophie, die sich philosophischer Hilfsmittel zu ihrer Stütze bedient, sondern im letzten Grunde gilt es für beide nur insofern, als sie durchaus einander adäquat sind; und dies setzt voraus, daß sie als notwendige Erzeugnisse des menschlichen Denkens anerkannt werden, die eine, die Philosophie, als der allgemeine Ertrag menschlicher Geisteskultur, die andere, die Religion, als der in der Kultur nie erreichbare Abschluß zu einer letzten, alle Werte der Kultur in sich schließenden Einheit. Dieses Verhältnis weist beide von vornherein auf abweichende Wege hin, deren sie zur Aufrichtung ihrer Weltanschauungen bedürfen, und auf denen allein sie daher auch zu einer diese wiederum vereinigenden Weltbetrachtung gelangen können. Das Organ des religiösen Denkens ist die Phantasie, die, wie sie die Ergebnisse des wissenschaftlichen Denkens vorausnimmt, so hier nicht minder sie zu ihrem Abschlusse bringt: denn beide Seiten finden ihren Ausdruck in dem Ver-

hältnis des mythologischen zum religiösen Denken und kennzeichnen die Mythologie zunächst als die Vorläuferin und dann in jener letzten Konzession an die Anschauung, deren auch die Religion nicht entraten kann, als Bestandteil der Religion. Demgegenüber ist das Organ des philosophischen Denkens die Erkenntnis. Ihr allgemeingültiges Werkzeug ist das logische Denken unter unentbehrlicher Mithilfe der Anschauung, die es der unmittelbaren Erfahrung entnimmt und dann zu einem in sich zusammenhängenden Ganzen verarbeitet. Der Begriff, der alle Religion beherrscht, und der daher zugleich scharf die Grenze zwischen Mythos und Religion bezeichnet, ist die Idee eines höchsten, alle Werte der Kultur teils als seine Hilfsmittel teils als seine Erzeugnisse einschließenden Wertes. Der nächste Begriff, der aller Kulturentwicklung zugrunde liegt, ist die Kausalität. Der Wert steht im Zeichen der Freiheit, die Kausalität in dem der Notwendigkeit. Beide vereinigen sich daher in dem Begriff der wertschaffenden Kausalität, der in dieser Vereinigung der endgültige Begriff der Kultur ist.

Die deutsche Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts hat dieses Verhältnis darin zum Ausdruck gebracht, daß sie die Religion als ein der Philosophie immanentes Moment der Entwicklung nachzuweisen suchte. Von dem Gedanken ausgehend, daß die Religion in der Form der Vorstellung dasselbe sei, was die Philosophie in der Form des Begriffs, ist der deutsche Idealismus auf die Ideenlehre Platos zurückgegangen, um in Vollendung der dialektischen Methode dieses großen Denkers beide in ihrer notwendigen Einheit darzutun. Fichte hat in diesem Sinne mit den dem denkenden Selbstbewußtsein immanenten logischen Gesetzen begonnen, um mit der religiösen Weltanschauung als dem Abschluß alles Denkens zu enden. Hegel hat umgekehrt die religiöse Vorstellung zusammen mit der sie tragenden ästhetischen Anschauung als die Vorstufe der Philosophie angesehen. So gliedern sich bei ihnen Anschauung und Begriff nach den beiden Gebieten, die sich zur philosophischen Weltanschauung ergänzen. Gleichwohl bedeutet diese Gliederung keinen Wertunterschied, der sich etwa darin verriete, daß bei dem einen das System in der Religion, bei dem andern in der Philosophie kulminierte. Hegel hat dem deutlich widersprochen, indem er mit dem Namen der Religion das Ganze bezeichnete, das die Kunst, die

Religion im engeren Sinne und die Philosophie in sich schließe. Darum ist es auch bei ihm nicht sowohl der Inhalt selbst, der diese unauf löslich verbundenen Gebiete scheidet, als die Form oder, wie sie oben genannt wurde, das Organ der Betrachtung: für die Philosophie im eigentlichen Sinne soll es die das begriffliche Denken beherrschende Logik, für Kunst und Religion, die beide zusammen wieder ein enger verbundenes Ganzes bilden, soll es die Anschauung sein, der die ästhetische Phantasie ihre Normen vorschreibt. Gerade diese Trennung der philosophischen Weltanschauung nach zwei Seiten, von denen die eine, die Logik, ein rein nach Begriffen ordnendes System ist, die andere dagegen mit Hilfe der Phantasie ein anschauliches Weltbild vermitteln will, widerspricht aber offenbar eben jenem Prinzip, nach welchem der Begriff ebenso notwendig der Anschauung wie die Anschauung des Begriffs zu ihrer Verwirklichung bedarf. Dies hat denn auch Hegel anerkannt, und darum hat seine Betrachtungsweise über die außerdem niemals zu einem vollen Abschluß gelangte Philosophie Fichtes obgesiegt, indem er jenem Kantischen Satz von der Zusammengehörigkeit von Anschauung und Begriff die andere, in ihrer weittragenden Bedeutung unmittelbar erkennbare Form gab: die schließliche Aufgabe aller Wissenschaft und darum auch der Philosophie sei die Erkenntnis nicht des Abstrakten, sondern des Konkreten, nicht der Begriffe als solcher, sondern ihres in der Anschauung gegebenen Inhalts. Wenn Hegel dasjenige seiner Werke, das in gewissem Sinne seine gesamte Weltanschauung in sich schließt, als „Logik“ bezeichnete, so sollte dieser Titel nicht diesen Inhalt angeben, sondern nur die logische Ordnung feststellen, in welcher dieser in der konkreten Wirklichkeit aufzufinden sei, und diese Ordnung entnahm er der von Fichte bereits auf Grund der drei fundamentalen logischen Axiome entwickelten dialektischen Methode. Indem Hegel in dem originellsten seiner Werke, in der Phänomenologie des Geistes, je nach dem augenblicklichen Bedürfnis der Darstellung psychologische, logische Begriffe oder geschichtliche Momente herausgriff, um diese Ordnung in einer vorläufigen Orientierung festzustellen, hat er selbst diese Einheit von Anschauung und Begriff energisch zum Ausdruck gebracht¹⁾.

Nicht minder bezeichnend ist jedoch für diese konkrete Bedeutung der Philosophie Hegels der Zusammenhang mit der Gesamtheit der

¹⁾ Vgl. Bd. 9, S. 123 ff., dazu S. 84 ff. •

geistigen Strömungen der Zeit. Wie hier nach der Seite des Begriffs die Anfänge der historischen Rechtsschule, so bilden die romantische Naturphilosophie in Schelling und vielfach auch in den positiven Wissenschaften Versuche einer phantasievollen Ordnung der Erscheinungen. Sie bekunden ihre Verwandtschaft mit Dichtung und Mythos auch darin, daß z. B. Schelling selbst in dem Wandel seiner Gedanken zuerst der ästhetischen Anschauung vor dem logischen Denken als der unmittelbaren intuitiven Erkenntnisquelle den höheren Wert beimißt, schließlich aber mit einer halb mythologischen Begriffsphilosophie seine Laufbahn abschließt¹⁾. Mochte das eine Nebenströmung sein, so bleibt sie doch kennzeichnend für den geistigen Charakter dieses Zeitalters, wie sich dieser vor allem auch in der gleichzeitigen romantischen Dichtung verrät. Denn hier wiederholt sich innerhalb der modernen Kultur auf einer der Reflexion zugänglicheren Stufe, was in einer früheren Zeit für das Verhältnis zwischen Mythos und Dichtung galt. Nur gibt der Mythos zunächst zusammen mit der Volkssage der beginnenden Dichtung ihren Inhalt, während späterhin die religiöse und die philosophische Weltanschauung in der Dichtung sich äußern. Dabei scheiden sich beide, Dichtung und Philosophie, meist nur in dem Sinne, daß die Dichtung nicht an bestimmte, irgendwie auf einzelne Philosophen zurückgehende Systeme, sondern an die in der gesamten Richtung der Zeit verbreitete Weltanschauung gebunden ist, und daß, da solche allgemeine Richtungen ihrer bestimmteren Ausprägung durch einzelne Denker vorauszugehen pflegen, auch in der Dichtung eine neue Weltanschauung in der Regel früher sich ankündigt, als sie in der Philosophie zur Geltung gelangt. Hier wiederholt sich überall, was in klassischer Klarheit und Einfachheit uns im Anfang unserer reiferen abendländischen Kultur in der Geschichte der griechischen Dichtung und Philosophie entgegentritt. Das mythologische Epos in seiner lebendigen Zugehörigkeit zum wirklichen Mythos und die aus ihm entwickelte Tragödie in ihrer engen Beziehung zu dem aus dem religiösen Mythos entstandenen Kultus wiederholen sich hier auf einer von der mythologischen Form des Denkens allmählich sich befreienden Stufe, um dann, in dem Maße als das politische Leben die religiösen Interessen des Daseins zurückdrängt, in der späteren Komödie und endlich in dem bürgerlichen Drama ihren Ausdruck

¹⁾ Ebenda S. 105 ff.

zu finden. Nicht anders pflegt die Philosophie von einer anfänglich noch in halb mythologischen Anschauungen sich bewegenden Spekulation auszugehen, um später mehr und mehr einer streng begrifflichen Betrachtungsweise zuzustreben. Charakteristisch dafür ist es, daß derjenige griechische Denker, der die Dialektik als mächtiges Werkzeug begrifflichen Denkens einführte, Plato, da, wo dieses Werkzeug versagte, als Aushilfe zur mythologischen Dichtung zurückgriff, nur daß nun bei dieser absichtlichen Rückkehr die Dichtung gegenüber dem früheren, selbst noch halb mythologischen Denken das Übergewicht erhielt. Immerhin war es im Grunde nur die ältere Form philosophischen Denkens, die er dabei der von ihm neu gewonnenen substituierte.

f. Der Wechsel der Gegensätze. Dichtung und Philosophie.

Abgesehen von diesem Zusammenhang von Mythos, Dichtung und Philosophie steht nun schon in den Anfängen des wissenschaftlichen Denkens der Übereinstimmung der in den Schöpfungen der Phantasie wie der logischen Verknüpfung der Begriffe sich ausprägenden Weltanschauungen als ein zweites in der geschichtlichen Folge der Erscheinungen wirksames Prinzip das der Bewegung in Gegensätzen zur Seite. Es ist dasselbe Prinzip, das dann auch die philosophische Dialektik von Plato bis auf Hegel, darin dem Zug des subjektiven Wechsels der menschlichen Triebe wie der objektiven geschichtlichen Entwicklungen folgend, zu einem wesentlichen Vehikel ihrer philosophischen Methode gemacht hat; und es ist das Prinzip, das in der Entwicklung aufeinanderfolgender Weltanschauungen ebenso wie in dem Wechsel der Kulturen dem gesamten geistigen Leben der Zeit seine Richtung gibt. Es entspricht zugleich dem psychologischen Gesetz der wechselseitigen Verstärkung der Gegensätze, die, nachdem sie einmal ausgebildet sind, als bleibende Gegensätze fortbestehen oder mindestens in einem analogen Streit der Überzeugungen einander bekämpfen. So begegnet uns dieser Kampf ebenso in Plato und der Sophistik, in dem sogenannten Realismus und Nominalismus der Scholastik wie in dem Rationalismus und Skeptizismus, endlich in andern, zum Teil bis zu den einzelnen Problemen sich erstreckenden Anschauungen. Es dokumentiert sich darin eben ein logisches nicht minder wie ein psychologisches Prinzip, wie es denn auch als abstrakte Formel logisch in dem Satz des Widerspruchs, psychologisch in dem

Gesetz des Kontrastes der Gemütsbewegungen formuliert wird. Wie wir in unserem eigenen Seelenleben diesen Wechsel am lebhaftesten empfinden, wenn entgegengesetzte Affekte einander ablösen, so drängt sich nun die geschichtliche Bedeutung des Wechsels der Weltanschauungen besonders da auf, wo dieser auf einanderfolgende Zeitalter kennzeichnet. Er ist dann freilich nicht mit einzelnen Begriffen auszudrücken und nicht einmal an einzelnen Richtungen der Philosophie oder auch an besonderen Strömungen der Kultur zu veranschaulichen, sondern man muß alles was die Kultur überhaupt enthält zusammennehmen, um sich dann wiederum vornehmlich ihre eigenartige Stellung in der Folge der Zeiten zu vergegenwärtigen, indem man sie mit dem vergleicht, was ihr vorangeht und was ihr nachfolgt. Besonders nimmt aber in ihrem den Geist der Zeit kennzeichnenden Wert unter allen Gebieten des geistigen Lebens die Dichtung eine hervorragende Stellung ein, und sie verbindet damit die weitere Bedeutung, daß sie die Weltanschauung, in deren Richtung sich die Philosophie entwickelt, vorausnimmt und nach den verschiedenen Richtungen des menschlichen Seelenlebens und der allgemeinen Kultur wiedergibt, innerhalb deren sich diese teils gleichzeitige teils kommende Philosophie bewegt. So enthält die Dichtung ein umfassenderes und, was damit freilich notwendig verbunden ist, ein im ganzen unbestimmteres Bild eines Zeitalters, das die gleichzeitige, vor allem aber die folgende Philosophie in festeren Umrissen gestaltet. Denn sie ist selbstverständlich zunächst Ausdruck ihrer eigenen Zeit; doch sie enthält, entsprechend der Stellung, die überhaupt der Phantasie als vorbereitendem Organ des wissenschaftlichen Denkens zukommt, zu einem guten Teil bereits die Keime der in der Zukunft zur vollen Entwicklung gelangenden Weltanschauung.

Indem diese Motive mannigfach ineinander greifen, offenbart sich nun der Ideengehalt einer Zeit nach der Seite der Anschauung vornehmlich in der Dichtung, nach der Seite seines logischen und damit seines wissenschaftlichen Zusammenhangs vornehmlich in der Philosophie; zugleich aber ist es die Dichtung, die von jenem Vorrecht der Phantasie der logischen Entwicklung vorauszuweilen Gebrauch macht und auf diese Weise die gesamte Entwicklung lebendiger zum Ausdruck bringt, als es die Philosophie selbst vermag. Diese enthält gewissermaßen nur die Erzeugnisse einer Verdichtung der Gedanken

in einzelnen systematischen Formen, was jene in einer fortwährend fließenden und jeweils durch die individuelle Ausprägung der Ideen mitbestimmten Fülle von Gestaltungen bietet. Dazu kommt, daß gegenüber jener Fähigkeit der dichterischen Phantasie, über die Grenzen der eigenen Zeit hinaus die Zukunft vorauszunehmen, die Wissenschaft ungleich mehr von der erhaltenden Tendenz der Vergangenheit beherrscht ist. Dies spricht sich auch darin aus, daß jenes Prinzip des Kontrastes, das in der Aufeinanderfolge der einander bekämpfenden Weltanschauungen zum Ausdruck kommt, in der Dichtung in einer weit lebendigeren Weise das gesamte Verhältnis der einander folgenden Kulturzeitalter darstellt als in der Philosophie, die einerseits in höherem Grade die Last der Tradition mit sich führt und andererseits jener kühnen Vorausnahme der Zukunft entbehrt, die das Privilegium der dichterischen Phantasie ist. Ein hervorragendes Beispiel, schlagender als etwa die hierfür oft geltend gemachte Renaissance gegenüber der weit in die kommenden Zeiten nachwirkenden mittelalterlichen Weltanschauung, bietet in diesem Fall vornehmlich in Deutschland, wo der vorangegangene große Krieg auf lange hinaus die geistige Bewegung zurückgehalten hat, das 19. gegenüber dem 18. Jahrhundert, und auf keinem Gebiet ist dieser Gegensatz in der vorbereitenden Entwicklung so gewaltig gewesen wie auf dem der Dichtung. Man lese etwa Gottscheds „Sterbenden Cato“, der Mehrzahl seiner Zeitgenossen ein Meisterwerk, und Goethes Götz von Berlichingen, nicht das vollendetste, aber dasjenige Werk der Sturm- und Drangperiode, das den Charakter der anbrechenden neuen Zeit, obgleich nur wenige Jahre jünger als jenes Musterdrama des Poeten und Philosophen der Wolffschen Schule, am überraschendsten an sich trägt! In diesem die ganze Handlung streng nach den hergebrachten Regeln aufgebaut, ohne den leisesten Versuch des Dichters sich selbst in die Kultur der Zeit, geschweige denn in die Charaktere der handelnden Personen hineinzusetzen, die vielmehr in ihren Reden lediglich die Moral des aufgeklärten Philosophen wiedergeben; Goethes Götz ein Drama, das, unbekümmert um alles Herkommen, die Ereignisse und die Persönlichkeiten mit einer wunderbaren Gabe der Intuition so lebendig vorführt, daß man die Ereignisse mit zu erleben glaubt. Und dabei ist es derselbe Dichter, der in seinem Faust das Unternehmen einer jener Mensch-

heitstragödien gewagt hat, wie sie nur wenige Male in der Geschichte der Dichtung überhaupt als Ausdruck ihrer Zeit geschrieben worden sind, so daß ihr in analoger Bedeutung höchstens etwa die Orestie des Äschylos oder Dantes Göttliche Komödie zur Seite gestellt werden können. Das ist nun aber auch der Punkt, wo die Vorausnahme der Philosophie in der Dichtung die Grenze überschreitet, die die Kultur der Zeit ebenso wie die einseitig logische Ausprägung derselben in der folgenden Philosophie erreicht hat, und wo die Dichtung in einzelnen Ideen die zukünftige Entwicklung vorausnimmt. Vor allem tritt dieser Zukunft gegenüber die dialektische Methode in jene bloß vorbereitende Bedeutung zurück, die, wie früher dargetan wurde, Hegels eigene Darstellung seines in dieser Beziehung vollendetsten Werkes bereits angedeutet hatte¹⁾. Was hier für das Gebiet des Rechts, wenn auch noch getrübt durch den Zwang der dialektischen Verknüpfung der Begriffe, von ihm geleistet war, die Verbindung der systematischen Ordnung der Rechtsideen mit der lebendigen Wirklichkeit und damit die Einheit von Anschauung und Begriff in ihrer Allgemeingültigkeit nachzuweisen, das kann natürlich nur eine Aufgabe der Zukunft sein, weil sie teils in Hegels eigener Zeit teils von seinem einseitig logisch-dialektischen Standpunkte aus nicht zu lösen war. Was in diesem Fall der Zukunft vorbehalten blieb, das war aber nach der Lage der Wissenschaft nicht nur jener, sondern auch noch der heutigen und einer absehbaren künftigen Zeit nicht ein abgeschlossenes System, wie es mit Hilfe der dialektischen Methode Hegel zu geben versuchte; sondern diese Aufgabe würde endgültig nur lösbar sein, wenn ein Zustand der Wissenschaft erreicht wäre, in welchem die durch Prinzipien der Einzelwissenschaften entstandene kausale Welterklärung und die durch die Philosophie vermittelte ideale Weltanschauung in allen wesentlichen Punkten zusammenfielen²⁾.

g. Die Einzelwissenschaften und die Philosophie.

Daß wir uns dieser Aufgabe gegenüber in einem vorbereitenden Stadium befinden, daran kann bei dem heutigen Zustande der Philosophie kaum ein Zweifel bestehen. Das bezeugt nicht nur die hervor-

¹⁾ Vgl. oben Bd. 9, S. 132 ff.

²⁾ Vgl. oben Bd. 9, S. 138.

ragende Rolle, die noch gegenwärtig jene drei Gebiete der Ästhetik, der Religionsphilosophie und einer meist wieder unter dem Namen der Metaphysik zusammengefaßten allgemeinen Begriffswissenschaft, also das was Hegel Philosophie des absoluten Geistes genannt hat, in der Philosophie spielen, sondern dafür sind vor allem die Bestrebungen bezeichnend, die von den Einzelwissenschaften aus eine philosophische Begründung und Ausführung dieser zu gewinnen suchen. Hat es doch lange zuvor kaum eine Zeit gegeben, in der diese lebendiger sich regten als heute. Zugleich ist es aber bezeichnend, daß es, soweit man sich nicht im Banne der Tradition lediglich an die vorangegangene Zeit anlehnt, drei Wissenschaften sind, von denen aus man eine Perspektive auf eine Weltanschauung überhaupt zu gewinnen sucht. Dabei ist in jedem dieser Fälle das Verhältnis zur Philosophie überhaupt ein verschiedenes, und dieses Verhältnis repräsentiert außerdem eine jedesmal wieder eigenartige Beziehung zur Philosophie und damit zur allgemeinen Kultur unserer Zeit. Ist doch diese weniger als je eine einheitliche, da sie vielmehr zum Teil verschiedene miteinander im Kampfe liegende philosophische Gedankenrichtungen spiegelt, die sich wieder bis zu einem gewissen Grade ergänzen. Hier steht in erster Linie die Rechtsphilosophie. Sie ist unmittelbar vorbereitet durch die Romantik und in ihr wieder durch Hegels eigenes Werk über „Philosophie des Rechts“, aus dem die kollektivistischen Ideen des neuen Naturrechts vielfach noch in die neuere juristische Literatur übergegangen sind, um hier besonders in den soziologischen Theorien der Juristen mit den teilweise auf den älteren Rationalismus zurückgehenden Strömungen in einen Kampf einzutreten, der mit dem Kampf der gleichzeitigen ethischen Lebensanschauungen zusammenhängt. Ihr ist von der Mitte des vorigen Jahrhunderts an, zumeist eng verknüpft mit dem Zurücktreten des deutschen Idealismus und den Fortschritten der Naturforschung, die neue materialistische Naturphilosophie gefolgt, die grundsätzlich auf dem Boden der positiven Naturwissenschaft eine auf die Gesamtheit der Wissenschaften sich erstreckende Weltanschauung zu errichten versucht. Sie steht jener in der Jurisprudenz fortwirkenden philosophischen Bewegung als ihr voller Gegensatz insofern gegenüber, als sie da eingreift, wo das hier noch ganz von der unhaltbar gewordenen romantischen Naturphilosophie Schellings abhängige System Hegels völlig versagte. Als drittes und

letztes Glied sind endlich gegen Ende des gleichen Jahrhunderts mehr und mehr Anläufe zu einer neuen Geschichtsphilosophie gefolgt, in denen sich in gewissem Sinne die Tendenzen des vorangegangenen Zeitalters erneuern. Hier verbietet es nun aber wiederum der Fortschritt der positiven Wissenschaft seit dem Zeitalter Hegels oder gar Herders, den vorangegangenen geschichtsphilosophischen Systemen das Material zu entnehmen, dessen die Zeit bedurft hätte, um den Anforderungen des Historikers zu genügen. Verhielten sich doch nach ihrem Inhalt im einzelnen diese Darstellungen zum Inhalt der neuen Geschichtswissenschaft nicht viel anders wie etwa die Lehre Schellings zur neueren Naturwissenschaft. So ist denn das Verhältniß im wesentlichen wohl dahin festzustellen, daß unter den innerhalb der positiven Gebiete sich regenden philosophischen Bestrebungen sich die rechtswissenschaftlichen am ehesten als eine Art Fortentwicklung der vorangegangenen Philosophie betrachten lassen, die freilich schon den Gegensatz gegen diese nicht ganz ausschließen, daß dann aber die Versuche einer neuen Naturphilosophie diesen Gegensatz so gut wie auf der ganzen Linie vor allem in den prinzipiellen Fragen zum Ausdruck bringen, und daß endlich das Gebiet, das den eigentlichen Grundton der Hegelschen Philosophie bildet, die Geschichtsphilosophie, deshalb versagt, weil in den meisten Punkten die Tatsachen der Geschichte selbst seitdem in eine wesentlich veränderte Beleuchtung gerückt sind. • Das ist, wie man sieht, nach allen diesen Seiten eine veränderte Situation, gegenüber der die neuere Kantische Schule, von der jene gegenwärtig da und dort abgelöst wird, als eine dürftige Nothilfe erscheint, weil gerade das Postulat hier außer Wirkung bleibt, das für jede Zeit gilt: die Übereinstimmung der in der Philosophie zum Ausdruck kommenden Weltanschauung mit der durch die Gesamtheit der Einzelwissenschaften vertretenen Welterklärung. Denn diese Übereinstimmung kann nicht darin bestehen, daß die Philosophie denselben Weg geht, den die beschreibenden und kausal erklärenden Wissenschaften bereits gegangen sind, wohl aber darin, daß sie mit den Tatsachen und Ergebnissen dieser nirgends in Widerspruch gerät. Immerhin schließt dieses Verhältniß eine Forderung in sich, die zwar streng genommen niemals gefehlt hat, die aber vielleicht doch niemals noch, mindestens seit Leibniz, der nahezu in seiner eigenen Person die dazu nötigen Eigenschaften vereinigte, so deutlich hervorgetreten ist wie heute, weil eben in der

Gegenwart diese Vereinigung nirgends besteht noch wahrscheinlich in der Zukunft jemals wieder bestehen wird. Das ist die Notwendigkeit, die Ordnung der wissenschaftlichen Probleme gegenüber der gerade in der Philosophie zumeist bevorzugten in dem Sinne umzukehren, daß nicht die philosophische Weltanschauung der wissenschaftlichen Welterklärung als Führerin vorausgeht, sondern daß umgekehrt die von dieser geübte kausale Betrachtung der Dinge die Grundlage und dann weiterhin die kritische Begleiterin der philosophischen Weltbetrachtung bildet. Das aber ist sichtlich das Postulat, das sich in der in gewissem Grad zu jeder Zeit, in besonders ausgesprochener Weise jedoch in der Gegenwart in den Hauptgebieten der Einzelwissenschaften verbreiteten philosophischen Tendenz ausspricht.

Noch gibt es jedoch einen von den innerhalb der Einzelwissenschaften selbst heranreifenden philosophischen Konzeptionen abweichenden Weg, auf welchem eine solche Kontrolle versucht werden kann. Er besteht darin, daß man dasjenige Gebiet der Philosophie, das den Gesamtinhalt einer gegebenen Weltanschauung in ein einheitliches System zusammenfaßt, und das neben jenen von einzelnen empirischen Standpunkten aus unternommenen Versuchen niemals wird entbehrt werden können, die Metaphysik, einer Kontrolle ihres Inhaltes unterwirft, die selbst universeller Art ist, dabei aber an sich außerhalb der metaphysischen Weltbetrachtung liegt und daher zwar auf den Charakter einer solchen verzichtet, obgleich sie mit deren Ergebnissen in Einklang zu stehen sucht. Es gibt zwei solche Gebiete: die Logik mit den ihr zuzurechnenden allgemeinen Erkenntnisgesetzen, und die allgemeine Psychologie samt der sie als ihre wesentlichste Ergänzung fortsetzenden Psychologie der Kultur. Der spekulative Idealismus des 19. Jahrhunderts hat die Logik als eine solche an sich außerhalb der Metaphysik liegende, aber sie Schritt für Schritt kontrollierende Wissenschaft gewählt. Diese Wahl hat ihn mit innerer Notwendigkeit zum Ausbau der dialektischen Methode geführt, die demnach ein weit über die Grenzen der überlieferten Logik hinaus tief in die empirische Begriffswelt hinüberreichendes logisches System schuf. Wenn Hegels Logik, mit dem völlig inhaltsleeren Begriff des reinen Seins beginnend, zu Begriffen wie Mechanismus, Chemismus, Teleologie usw. fortschreitet, so ist es ja klar, daß es sich eben hier nur um ein System handeln kann, das die Wirklichkeit samt den

aus ihr gewonnenen Begriffen in jene streng logische Ordnung zu bringen sucht, welche die dialektische Methode durch ihre drei logischen Axiome an die Hand gibt. Damit gewinnt dann freilich diese Philosophie jenen einseitig logischen Charakter, bei dem das nicht minder in alle Wirklichkeit eingehende Moment der Anschauung nicht oder doch nur in jenen nachträglichen Ergänzungen zu seinem Rechte kommt, in denen von Hegel die einzelnen Teile der Philosophie behandelt wurden, wobei sie nun notgedrungen unter dem Zwang der dialektischen Anordnungen überall mit der konkreten Anschauung in Widerstreit gerieten.

Angesichts der im Verhältnis zur Logik sehr verspäteten Ausbildung der Psychologie ist es kaum zu verwundern, daß sie nicht in analoger Weise wie es vom Standpunkt der Logik aus geschehen ist, so nun ihrerseits von dem der psychologischen Erfahrung aus den Versuchen einer zusammenfassenden metaphysischen Weltanschauung gegenübertreten kann. Das dürftige System psychologischer Vermögensbegriffe, in welchem z. B. Hegels „Philosophie des subjektiven Geistes“ die herkömmliche psychologische Vermögenstheorie reproduziert, oder Herbarts erzwungene Nachahmung der klassischen Mechanik durch eine imaginäre geistige Mechanik, diese beiden bedeutendsten psychologischen Leistungen der gleichen Zeit, liefern dafür überzeugende Belege, indem sie, die Vermögenspsychologie wie die Seelenmechanik, gerade auf das verzichten, was schließlich die Hauptaufgabe der Psychologie ist, auf die lebendige Anschauung des geistigen Lebens, an dessen Stelle in ihnen ein abstrakter Schematismus oder ein Gebäude willkürlicher mathematischer Fiktionen tritt. Dennoch ist es der Begründer des deutschen Idealismus, Leibniz, gewesen, der, wie er dem späteren Idealismus von Fichte bis Hegel sein dialektisches Gerüste gab, indem er die Grundgesetze der Logik zum erstenmal in jene Dreiheit der logisch-mathematischen Axiome, der Identität, des Widerspruchs und des Grundes, schied, so seine Metaphysik wesentlich unter den Gesichtspunkt der psychologischen Betrachtung gestellt hat. Bezeichnend ist hier schon der Name, mit dem er das seine allgemeine Weltanschauung enthaltende Werk bezeichnet. Er nennt es nicht nach überkommener Sitte Metaphysik, sondern Monodologie, also, wenn wir es sinngetreu übersetzen wollen, „Seelenlehre“, und tatsächlich ist es ihm eine Philosophie des Geistes unter dem

Gesichtspunkt psychologischer Analyse und unter der Voraussetzung, daß das geistige Leben die Grundlage der Wirklichkeit überhaupt sei. Dazu kommt, daß er vielfach bereits die Anschauungen vorausnahm, zu denen sich die heutige Psychologie wieder durchgearbeitet, und die sie auf der Grundlage der sich erweiternden Erfahrungen fortzubilden gesucht hat. Was hinzugekommen ist, das ist im wesentlichen nur die Ausdehnung der psychologischen Untersuchung auf die Völkergemeinschaft und ihre Ausbildung innerhalb der Ordnungen der menschlichen Gesellschaft, die Völkerpsychologie, zu der zu Leibniz' Zeit weder die historische Forschung noch die Völkerkunde die notwendigen Vorbereitungen geliefert hatte. Vor allem die Völkerpsychologie ist es, als deren Hauptaufgabe am Schlusse der Durchwanderung ihrer einzelnen Gebiete sich eine psychologische Entwicklungsgeschichte der Menschheit ergibt, die zwar selbst keine philosophische Weltanschauung ist, wohl aber in sie einmündet, indem sie die wesentlichen Bausteine zu ihrer Begründung enthält, die, soweit es der heutige Zustand der Wissenschaft zuläßt, dem oben erwähnten Ziel der widerspruchsslosen Übereinstimmung der Kausalerklärungen und der sie ergänzenden und vollendenden idealen Forderungen zu genügen sucht. Die nächste Vorbereitung hierzu bildet eben die Zusammenfassung der einzelnen völkerpsychologischen Untersuchungen zu einer allgemeinen Psychologie der Kultur. Sie kann schließlich unter zwei Gesichtspunkten unternommen werden: den einen bietet die Ordnung der Kultur nach der Aufeinanderfolge der einzelnen Stufen, den andern die Gliederung, die sie innerhalb dieser allgemeinen Entwicklung erfährt. Nachdem das vorige Kapitel der ersten, synthetischen dieser Aufgaben nachzukommen versucht hat, wendet sich das folgende der zweiten, der analytischen zu, die den Hauptgebieten der Kultur ihre Stellung innerhalb der Gesamtentwicklung anweisen soll. Indem sie die hierher gehörigen Probleme nach diesen beiden Seiten zu lösen sucht, ist es die Psychologie der Kultur, die auf der Grundlage der Geschichte und der Völkerkunde die Hindernisse zu beseitigen strebt, die den Ausführungen eines der bedeutsamsten Teile der Philosophie, der Geschichtsphilosophie, im Wege stehen. Drängt sich uns doch bei jedem Schritt, den die Geschichtsphilosophie unserer wie älterer Zeit tun kann, die Frage auf: was sagen dazu Geschichte und Völkerkunde und ihre Vereinigung, die Völkerpsychologie? So erweist sich diese hier als das Zwischen-

gebiet, das die unmittelbare Vorbereitung bildet zur Philosophie der Geschichte.

h. Kultur und Geschichte.

Die Entwicklung der Kultur bildet ein zusammenhängendes Ganzes, dessen einzelne Gebiete teils aus der Differenzierung einer gemeinsamen Grundlage hervorgehen, in der sie in einer einfacheren Form vorbereitet sind, teils zu dieser Grundlage als neue Schöpfungen hinzutreten, die aus dem Zusammenwirken bereits vorhandener Kulturen entspringen. An die Kulturformen beider Art können sich dann noch von ihnen abhängige und sie ergänzende Nebenkulturen anschließen, die im Verlauf der Entwicklung jenes Ganze zu einer zunehmenden Fülle von Sonderentwicklungen gestalten. Den Leitfaden für die Untergliederung dieses fortwährenden Wachsens und Werdens menschlicher Kultur pflegt der Begriff des Zwecks in seiner Beziehung auf die aus den Lebensbedürfnissen des Menschen entspringenden Willenshandlungen zu bilden. Hierbei wird der Wille in den verschiedenen Abstufungen seiner eigenen Entwicklung als der Motor solcher Kulturhandlungen angesehen. Er äußert sich in der Form des Triebes bei den für das Leben am dringendsten erforderlichen und darum am frühesten sich regenden Lebensbedürfnissen. Unter ihnen gehören die ursprünglichsten einer der Kultur selbst vorausgehenden Vorkultur an, da sie mit den allgemeinen Bedingungen des Lebens zusammenfallen, ohne sie also eine Entstehung auch nur der primitivsten Kultur unmöglich sein würde¹⁾. Wenn man demnach die Kultur eines Volkes als die Summe der Hilfsmittel definiert, die auf die Befriedigung seiner Lebensbedürfnisse gerichtet sind, so ist diese Begriffsbestimmung in doppelter Beziehung eine unvollständige: erstens abstrahiert sie von den physischen und psychischen Bedingungen, die der Entstehung der Willensmotive zugrunde liegen, und zweitens läßt sie dahingestellt, was als ein für die Kultur maßgebendes Bedürfnis anzusehen, und wie weit der Kreis solcher Bedürfnisse zu ziehen sei. Insbesondere bleibt zweifelhaft, inwieweit die Hilfsmittel der Kultur allgemeinere, der Gesamtheit oder größeren Gruppen derselben dienende oder aber individuelle sind, ebenso, inwieweit solche Hilfsmittel einen Kulturwert, dennoch aber keinen Nutzwert haben können. Damit kenn-

¹⁾ Über die Willensstufen vgl. Bd. 9, S. 289 ff.

zeichnet sich diese Definition nach dem Bedürfniswert nicht bloß als unzureichend, sondern als fehlerhaft für das Ganze der Kultur. Müssen wir doch vermöge des die gesamte Kultur erfüllenden Entwicklungsgedankens gerade die höchsten, das Gebiet des Nützlichen überschreitenden Kulturwerte als diejenigen ansehen, die ihren Eigenwert endgültig nur als solche vorbereitende Stufen gewinnen. Ihre Bestätigung darf diese Betrachtung darin sehen, daß die utilitarische Moral noch niemals imstande gewesen ist, irgendwie eine innere Notwendigkeit der wirklichen Kultur in ihrem tatsächlichen Verlauf zu erweisen¹⁾. Wohl aber zeigt die Geschichte, daß das Prinzip des Nutzens, wenn man es nicht über alle für dasselbe erlaubten Grenzen hinaus erweitern will, genau bis zu dem Punkte, aber auch keinen Schritt über denselben seine Gültigkeit bewährt, bis zu welchem die materiellen Bedürfnisse, also das physische Leben und seine Hilfsmittel in Frage kommen. Die utilitarische Kulturbetrachtung schließt also die Voraussetzung ein, daß die Befriedigung der materiellen Bedürfnisse lediglich Selbstzweck der Kultur sei, wogegen sie sich in ein bloßes Hilfsmittel verwandelt, sobald man als die endgültigen Kulturwerte die geistigen Güter des Lebens ansieht. Den regressiven Beweis hierfür liefert aber die materielle Kultur selbst, indem sie zeigt, daß die Mittel, mit denen auch sie arbeitet, von Anfang an geistige Vorgänge sind. Dieses Verhältnis verbirgt sich bei der gewöhnlichen Interpretation der materiellen Kultur nur hinter jener falschen Teleologie, die den Enderfolg der Handlung in ihre Ursachen umdeutet und auf diese Weise alle Kulturwerte auf eine Art Selbstzeugung zurückführt. Ein charakteristischer Ausdruck hierfür ist jener Begriff des Bedürfnisses, den man als die selbstverständliche, aber auch vollkommen zureichende Grundlage der sogenannten ökonomischen Wissenschaften zu betrachten pflegt. Er gilt nicht bloß als ein zusammenfassender Ausdruck für die seelischen Motive, die auf die Erreichung materieller Güter gerichtet sind, sondern diese gelten, indem man sie mit dem weiteren Begriff ihrer Verwirklichung durch äußere Handlungen verbindet, selbst als Kulturwerte. So führt diese falsche Teleologie, wie oben schon bemerkt, psychologisch immer wieder auf die Voraussetzung zurück, der Mensch besitze eine seinen wirklichen Kulturhandlungen vorausgehende Kenntnis ihrer Zwecke und demnach im Grunde eine Kennt-

¹⁾ Vgl. hierzu meine Ethik⁴, Bd. 2, S. 221 ff.

nis der Kultur selbst, ehe sie da ist. Dies ist aber wiederum eine notwendige Folge der logischen Natur des Zweckbegriffs, nach welcher dieser eine Umkehrung der Kausalität, also eine Umwandlung der Wirkung in die Ursache ist. Indem er damit zugleich vom Standpunkt der Kausalbetrachtung aus jedes Glied der Kausalreihe nicht aus den ihm vorangegangenen Bedingungen, sondern im Grunde lediglich aus sich selber erklärt, beseitigt er jenes oberste Prinzip, ohne das der Begriff der Kultur und vollends der Kulturentwicklung überhaupt seine Bedeutung verliert: den Begriff des Wertes. Eine Kulturhandlung, die nur in sich selbst ihren Wert hat, ist in diesem Sinne undenkbar, weil sie für sich allein gedacht einen absoluten Wert haben müßte, was den Begriff des Wertes, der durchaus die Voraussetzung einer Abstufung unbestimmt vieler Werte in sich schließt, unter denen der absolute als der höchste gilt, an sich aufhebt. Dagegen könnte man nun freilich vom utilitarischen Standpunkte aus einwenden, für jeden sei die Befriedigung eines Bedürfnisses durch eine dazu nützliche Handlung ein allgemein anerkannter Wert, möge er nun als solcher groß oder klein oder möge er in sich selber oder in andern Werten begründet sein. Doch diese Argumentation läßt gerade das Merkmal im Dunkeln, das hier der Kultur als einem unauflöslich mit dem Attribut der Entwicklung verbundenen Begriff seine Bedeutung verleiht, und das seinerseits wieder mit jener Vertauschung einer kausalen Interpretation mit der Schritt für Schritt immer wieder sich aufdrängenden teleologischen Betrachtung zusammenhängt, als so ungenügend diese auch empfunden werden mag, wenn sie, wie in den geläufigen ökonomischen Theorien, gleichzeitig als vollgültige Kausalerklärung verwendet wird. Das entscheidende Merkmal besteht hier in jenem aus dem Begriff der Kultur gar nicht hinwegzudenkenden Attribut der Entwicklung, mit dem sich der Begriff des Wertes als ein empirisch überhaupt nur im relativen Sinne anwendbarer herausstellt, während der eines absoluten Wertes höchstens als transzendenter Grenzbegriff möglich ist. Gerade die Verbindung dieses Postulates eines allezeit relativen Wertes empirisch irgendwie denkbarer Kulturinhalte mit einer stets transzendent bleibenden Idee ist nun aber hier für den allgemeinen Kulturbegriff von grundlegender Bedeutung. Vermöge dieser Verbindung weist nämlich jeder Kulturwert in die Zukunft: sein endgültiger Wert liegt nicht in dem, was er momentan als gegenwärtigen Erfolg mit sich führt, sondern in dem,

was er für die Zukunft leistet und damit schließlich in der Beziehung, die wir ihm zu dem absoluten Wert anweisen, in welchem wir alle uns denkbaren empirischen Kulturwerte zu einer Einheit verbunden denken. Ruht damit der Schwerpunkt des Kulturbegriffs auf der Beziehung der Vergangenheit zur Gegenwart und dieser zur Zukunft, so gehört der Nutzen ganz und gar der Gegenwart an, und er kann daher zwar ein unterstützendes Moment für wirkliche Kulturwerte, niemals aber selbst ein solcher sein. Für beide Begriffe, das Nützliche und das Wertvolle, bildet so die besondere Art des subjektiven Interesses, das wir in beiden Fällen an den Dingen nehmen, den Maßstab: das Nützliche ist allezeit ein Gegenwärtiges; das für die Kultur Wertvolle gehört dagegen, soweit es sich um seine Entstehung handelt, der Vergangenheit an, und soweit sein eigener Wert in Betracht kommt, ist es auf die Zukunft gerichtet. Indem in jedem Augenblick die Kulturentwicklung den Charakter des Wirkens für die Zukunft bewahrt, ist eben jene Idee eines absoluten Kulturwertes zugleich allezeit transzendent. Gerade dadurch tritt aber innerhalb der empirischen Entwicklung das in dem gegebenen Moment als erreichbar zu erstrebende Ziel an die Stelle jener transzendenten Idee. Mit ihm schließt sie sich jederzeit ab zu einem Ganzen, das die besonderen Motive der einzelnen Kulturwerte als seine der bisherigen Entwicklung immanenten Bestandteile mit sich führt. Darin liegt zugleich jene Eigenart historischer Kausalität begründet, nach welcher diese das Attribut der Notwendigkeit überall erst für die Vergangenheit gewinnen kann, für die Zukunft aber bestenfalls sich der Region des Wahrscheinlichen nähert. Denn Kultur und Geschichte sind beide, so groß die Bedeutung der materiellen Naturbedingungen sein mag, nur verschiedene Formen des geistigen Geschehens. Was die Geschichte unter dem Aspekt des geistigen Geschehens überhaupt, das betrachtet die Kultur unter dem des geistigen Wertes. Der Satz: was zur Geschichte gehört, das gehört zur Kultur, und was zur Kultur gehört, das gehört zur Geschichte, darf hiernach als ein Prinzip gelten, das den bekannten Streit der Historiker um die Frage, ob Staat oder Kultur der Hauptinhalt der Geschichte sei, ohne weiteres zugunsten beider entscheidet, insofern der Staat ein integrierender Bestandteil der Kultur selbst ist.

Dieses Verhältnis zur Geschichte ist nun schließlich auch maßgebend für die psychologische Betrachtung der Kulturgebiete. Sie

kann eine kausale in doppeltem Sinne sein: einerseits im geschichtlichen, insofern die einzelnen Gebiete in einer durch geschichtliche Bedingungen verknüpften Reihenfolge sich aneinander schließen; andererseits im psychologischen, insofern die entscheidenden Bedingungen der Kulturentwicklung schließlich, auch wo sie unter dem Einfluß äußerer Einwirkungen zustande kommen, stets auf psychische Motive zurückgehen. Indem die Völkerpsychologie beides zusammenfaßt, ist sie daher als Ganzes betrachtet ihrer Hauptaufgabe nach eine Entwicklungsgeschichte des Geistes, und speziell die Psychologie der Kultur hat zu ihrer Aufgabe die Nachweisung des Ursprungs der geistigen Werte, aus denen sich die Kultur in ihren verschiedenen Formen stufenweise aufbaut. Während hierbei jene die gesamte Entwicklung beherrschende Richtung auf die Zukunft notwendig auch der psychologischen Untersuchung ihren Weg anweist und die tatsächlich niemals fehlenden Lücken und Rückwärtsbewegungen in die historische Betrachtung verweist, sucht daher die Völkerpsychologie als eine in sich durchaus zusammenhängende Einheit zu verstehen, was für die Geschichte in getrennte Teile auseinanderfällt und nur unter dem Einfluß jener Idee höchstens in der Philosophie der Geschichte wieder zu einer Einheit verbunden wird. Hierin eben bildet die Völkerpsychologie ein Zwischenglied zwischen der auf Einheit drängenden Psychologie und der diese Einheit mannigfach unterbrechenden Geschichtswissenschaft, indem sie die durch alle Mannigfaltigkeit der Erscheinungen sich durchsetzende allgemeine Gesetzmäßigkeit des menschlichen Geistes nachzuweisen sucht. Dieses Verhältnis ist es, das den Ausgangspunkt für jede Psychologie der Kultur notwendig bilden muß, wenn diese nicht eine bloße Summe einzelner psychologischer Reflexionen sein soll, die ihrer eigentlichen Grundlage entbehren. Ihre tiefere Bedeutung hat ja schon die Hauptgliederung aller Kultur in eine materielle und geistige Seite in dem Zusammenhang der Kulturinhalte selbst. Denn, so alt auch der Gedanke sein mag, daß der Geist aus der Materie entspringe, so ist es doch erst die Kulturpsychologie, die den überzeugenden Beweis führt, daß gerade im Hinblick auf die materiellen Kulturerscheinungen das *primum movens* aller Kultur die geistigen Vorgänge sind, als deren Träger bereits die materiellen Kulturen erscheinen. Indem dieses Verhältnis um so unzweideutiger in die Er-

scheinung tritt, je einfacher die Willenshandlungen sind, die uns überall als die psychischen Faktoren der Entstehung von Kulturwerten entgegentreten, um so deutlicher tragen sie in der Tat das Gepräge jener teleologischen Kausalität an sich, das den Charakter des seelischen Geschehens ausmacht und das wir in seiner unmittelbaren Wirklichkeit nur aus unseren eigenen Willenshandlungen kennen, die wir aber unter dem Zwang einer verständlichen Auffassung der Kulturhandlungen überall auf diese übertragen. Auch ist dieser Zwang um so größer, in je höherem Grade eine solche Handlung den Charakter der Ursprünglichkeit oder des nach allgemeinen psychologischen Gesetzen Selbstverständlichen besitzt, während bei den komplexeren Vorgängen und besonders bei der Wiederholung geläufiger Handlungen Zwischenglieder sich einzuschieben pflegen, die freilich ebenfalls schließlich bei irgendeinem Punkte auf einen psychischen Ursprung zurückführen, die aber, gemäß der Natur der in dieses Gebiet herüberreichenden Trieb- und Instinkthandlungen, ohne direkt nachweisbare psychische Motive erfolgen.

i. Allgemeine Übersicht der Kulturgebiete.

Unter diesen Gesichtspunkten ordnen sich nun die Kulturgebiete in eine Reihenfolge, in der die Bodenkultur die erste Stelle einnimmt. Sie ist die früheste, denn der Boden, auf dem er lebt, birgt für den Menschen die Werte, auf die seine frühesten Bemühungen gerichtet sind, sie zur Fristung seines Lebens zu gewinnen. Die Idee der Mutter Erde, die in dieser nicht bloß die allgemeine Ernährerin, sondern die Erzeugerin alles Lebendigen sieht, tritt uns weit verbreitet schon im Mythos entgegen. Die Mittel, die der Mensch herstellt, um aus der Erde die Stoffe zu gewinnen, die sein Leben erhalten sollen, sind die frühesten Werkzeuge der Kultur, diejenigen zugleich, bei denen am sichtbarsten die Arbeit der Kultur aus jenem Stadium der Vorkultur entspringt, welches überall der wirklichen Kultur vorausgeht, aber auch unmittelbar bereits die Antriebe zu ihrer Entstehung enthält. Der primitive Mensch ist Sammler: er ist dies im weitesten Sinne, er sammelt Früchte, Wurzeln, niedere Tiere ebenso wie das Wasser, das er zur Erhaltung seines Lebens braucht. Doch eine reine Sammeltätigkeit, die sich nicht mit der Benutzung vorgefundener und in weiterer Folge absichtlich hergestellter Hilfsmittel begnügt, gibt es so

wenig für den Menschen wie bereits für die Mehrzahl der Tiere. Aus der Vorkultur entspringt also bei dieser primitivsten Kulturform unmittelbar die Kultur selbst mindestens in ihren ersten Anfängen. In diesem Sinne ist schon das Sammeln der von der Erde gebotenen Mittel des Daseins eine ursprüngliche Kulturarbeit, die als solche dann zu einem Nebenbestandteil auch der weiteren Stadien der Bodenkultur wird. Aus diesen heben sich aber erst diejenigen Handlungen als ein Kulturgebiet im vollen Sinne des Worts hervor, die nicht mehr bloß auf ein Sammeln vorhandener natürlicher Erzeugnisse der Erde, sondern auf die Erzeugung neuer gerichtet sind. So ist es der Charakter der Neuschöpfung, der von Anfang an die Kulturarbeit kennzeichnet, und nur in dieser Bedeutung einer Verbindung von Sammeln und Schaffen, Sammeln des Vorhandenen und Schaffen neuer Erzeugnisse nach dem Vorbild des von der Natur Gebotenen nennen wir dann dieses erste Gebiet der Kultur die Bodenkultur. Sie ist ein gemeinsames Erzeugnis der schöpferischen Tätigkeit der Natur und der auf die Natur übertragenen und mit ihr zu einer Einheit verschmelzenden eigenen schöpferischen Tätigkeit des Menschen; und sie ist als eine materielle Kultur dadurch gekennzeichnet, daß aus diesem Zusammenwirken überall nur Wiederholungen oder höchstensfalls Variationen dessen, was die Natur schon geschaffen hat, entspringen. Dieser ausschließlich reproduktive Charakter der Bodenkultur ist es, der sie als materielle Kultur im relativ strengsten Sinne des Wortes kennzeichnet.

Nur die Tierzucht kommt ihr nahe, erreicht sie aber nicht ganz, da bei ihr die Einwirkungen der Züchtung in dem Organismus der gezüchteten Tiere psychophysische Reaktionen auslösen, die im Verlaufe einer längeren Zeit tiefgreifende Anpassungen an die vom züchtenden Menschen erstrebten Zwecke herbeiführen, die geradezu als eine Art kultureller Mitarbeit des Tieres selbst betrachtet werden können. Höchstens spielt bei der Bodenkultur die Übertragung der Kulturpflanzen in entfernte Erdregionen eine ähnliche Rolle, indem hier der Mensch bloß indirekt, durch die Vermittlung veränderter lokaler Anpassung, also im Grunde wieder unter der Mithilfe der Natur die verändernde Wirkung ausübt. Umgekehrt überläßt der Mensch der Natur die eigentlich schaffende Tätigkeit und greift bloß unterstützend in diese ein, indem er mit Absicht aus den Produkten

der Bodenkultur solche auswählt, die für seine Zwecke je nach der Beschaffenheit des Bodens am besten sich eignen.

Insofern die Bodenkultur unmittelbar in der Tätigkeit des Sammelns und damit in der Hinnahme der vor aller Mithilfe des Menschen durch die Natur hervorgebrachten Erzeugnisse des Bodens ihren Ursprung hat, ist sie rein materielle Kultur, und zwar streng genommen die einzige, damit aber zugleich, weil ihr das alle Kultur kennzeichnende Merkmal der gemeinsamen schaffenden Tätigkeit des Menschen mit der Natur fehlt, in ihrem Beginn noch Vorkultur. Schon hier ist durch jenes von Anfang an nicht fehlende und immer zunehmende selbsttätige Eingreifen in die äußeren Bedingungen der Verbreitung und des Wachstums der Naturprodukte die eigentliche Bodenkultur vorbereitet. Doch beginnt sie als solche freilich erst in dem Moment wirksam zu werden, wo der Mensch besondere Werkzeuge schafft, mit denen er in die ursprüngliche schöpferische Tätigkeit des Bodens eingreift. Damit gliedert sich dann die Bodenkultur in ihrer fernerer Entwicklung von jener niedersten Form an in weitere Stufen, die wir in ihrer aufsteigenden Folge mit besonderen Namen belegen. Unter ihnen besteht die nächste darin, daß der Mensch das Stück Erde, das er mit seinen Werkzeugen bearbeitet, um größere Erträge zu erzielen, als sie die Natur für sich allein herzugeben vermag, wiederholt benutzt und einer mehr oder weniger dauernden Pflege unterwirft. So entsteht aus einem beliebigen einem Stück Erde entnommenen Boden der abgegrenzte, der wiederholten Bestellung und damit verbundenen Pflege dienende Acker, aus der Bodenkultur die Ackerkultur oder, wie sie auch genannt wird, der Ackerbau. Obgleich die Ausdrücke vielfach miteinander vermengt werden, so verrät sich der grundsätzliche Unterschied ihrer Bedeutung schon darin, daß nur der Acker, nicht der Boden mit diesem Begriff des Bauens verbunden wird, wogegen die Bebauung des Bodens noch andere auf dem gleichen Boden errichtete Werke einschließen kann. Da nun, sobald nur erst mit der Bearbeitung des Bodens auch das Bedürfnis der Pflege der bearbeiteten Erde erwacht, damit auch die Entstehung des Ackers gegeben ist, so ist es begreiflich, daß zwar die Bodenkultur der allgemeineren, der Ackerbau aber der früher entstandene Begriff ist. Die früheste vor dem Beginn eines regelmäßigen Ackerbaus liegende Bodenkultur ist so eine Begleiterscheinung der primitiven Kultur überhaupt,

die gegen andere Erscheinungen derselben, Jagd, Wohnbau usw. und gegen die noch überwiegende bloße Sammeltätigkeit zurücktritt. Erst die höhere, bald einen Hauptbestandteil des gemeinsamen Lebens bildende Form des Ackerbaus gibt daher der Bodenkultur überhaupt ihre weitreichende Bedeutung für die ganze Entwicklung der Kultur. Neben dem Ackerbau hat sich endlich noch eine zweite höhere Form der Bodenkultur entwickelt, auf die im Hinblick auf die gleiche Eigenschaft der Pflege eines abgegrenzten Stücks Erde ebenfalls der Begriff des Baus übertragen zu werden pflegt, der Gartenbau. Bei ihm verbindet sich mit der engeren Umgrenzung und gesteigerten Pflege des Gartens gegenüber dem Acker die Beziehung auf eine durch individuelle Auswahl bestimmte Differenzierung des Inhalts, wozu ursprünglich noch die nahe Verbindung mit dem Wohnhaus hinzukommt, das er zugleich als eine Art bepflanzten Hofraums umgibt. Da diese letzte Eigenschaft die ursprünglichste ist, aus der die andern hervorgegangen sind, so nimmt übrigens geschichtlich betrachtet der Garten unter den drei hier aufgezählten Formen der Bodenkultur eine doppelte Stellung ein: eine primitive, wo er in die früheste Sammeltätigkeit als ein erster Übergang zu einer spärlichen Bodenkultur eingreift, und eine höchste, wo er eine besonders gesteigerte Form der Kulturpflege darstellt, die als solche in manchen Gebieten in Übergängen zum Ackerbau vorkommt¹⁾.

Unter diesen verschiedenen Formen der Bodenkultur ist es nun der Ackerbau, der nicht nur durch sein Eingreifen in das gesamte wirtschaftliche Leben, sondern auch durch die Beziehungen, in denen er zu den verschiedensten andern Kulturgebieten steht, die herrschende Stellung einnimmt. In erster Linie gehört hierher die Domestikation der Tiere, die einerseits die Bedeutung einer selbständigen Kultur hat, anderseits zu einem wichtigen Bestandteil der Ackerkultur sich entwickelt. In beiden Fällen ist ihr Verhältnis zu dieser insofern ein entgegengesetztes, als im zweiten die Domestikation dem Ackerbau dienstbar wird, während sie im ersten die Tiere als lebendige Hilfskräfte neben den bisher ausschließlich benutzten von ihm selbst geschaf-

¹⁾ Auf die prinzipielle Scheidung der drei erwähnten Begriffe hat gegenüber der herrschenden Vermengung besonders Ed. Hahn hingewiesen und dabei zugleich auf die doppelte Stellung des Gartens aufmerksam gemacht. Ed. Hahn, Die Entstehung der Pflugkultur, 1909, S. 14 ff.

fenen Werkzeugen dem Menschen zur Verfügung stellt. Dort wird die Domestikation zum Selbstzweck, indem dabei das Tier neben den Produkten des Ackerbaus in die Reihe der der Befriedigung der Lebensbedürfnisse dienenden Mittel eintritt. Damit wird die Tierzucht zu einem eigenartigen Kulturgebiet, das jenem selbständig gegenübersteht. Zugleich erscheint sie dabei in analoger Weise als eine höhere Form der Domestikation wie der Ackerbau als eine solche der Bodenkultur. Indem der Begriff der Zucht auf den der Erziehung hinweist, zu der er als die spezifische Form der Erziehung der Haustiere zum Zweck ihrer Verwendung im Dienste des Menschen erscheint, bildet sie jetzt die Grundlage dieser Eigenart von Erziehung, aber sie fällt keineswegs mit derselben zusammen. Vielmehr kann sie ohne jede Rücksicht auf sie erfolgen, indem der Mensch aus anderweitigen Motiven die Tiere in seine eigene Wohnstatt aufnimmt, oder indem das Tier sich selbst domestiziert, d. h. die Gesellschaft des Menschen aufsucht und seine Wohnstatt mit ihm teilt. Dort entsteht der Tiergarten als die im allgemeinen vom Menschen ausgehende Form einer von wirtschaftlichen Zwecken unabhängigen Domestikation; hier bietet das wahrscheinlich älteste Haustier der Kulturvölker, der Hund, das Beispiel einer ursprünglichen Selbstdomestikation, die dann, indem ihr in weiterer Folge der Mensch ihre Richtung anweist, eine besonders mannigfaltige Verwendung im menschlichen Haushalt erfährt. Dieses Beispiel lehrt übrigens außerdem, daß in den vielen Fällen, in denen wir die Domestikation überhaupt nur in der Form der Tierzucht d. h. von vornherein als eine vom Menschen zu bestimmten wirtschaftlichen Zwecken geübte kennen, diese wahrscheinlich nicht die primäre gewesen ist, sondern sich aus irgendeiner andern freieren Form entwickelt hat. Würde es doch schwer begreiflich sein, wie der Mensch z. B. zur Benutzung des Rindes für den Ackerbau oder zur Milchgewinnung gekommen sein sollte, ohne daß in ihm dieser Gedanke durch das bereits vorhandene Zusammenleben mit dem Tiere erweckt worden wäre. Namentlich scheitert an dieser psychologischen Unmöglichkeit die hergebrachte Theorie, die aus der hypothetischen Aufeinanderfolge des Jägerlebens und der Tierzucht die Folgerung zog, der Jäger sei aus irgendwelchen äußeren Gründen, etwa weil die Ernährung durch die Jagd unzulänglich wurde, der erste Tierzüchter gewesen. Denn es würde nicht nur eine wesentliche Ver-

änderung der äußeren Lebensbedingungen, sondern auch eine solche der seelischen Eigenschaften des Menschen selbst voraussetzen und dazu eigentlich auch noch eine Art angeborener Kenntnis der Mittel in sich schließen, die gerade diese auf bestimmte Zwecke gerichtete Form der Domestikation erfordert. Überdies lehrt die Erfahrung, daß die primitivste Bodenkultur ohne eine ihr zu Hilfe kommende Viehzucht bestehen kann, daß aber nicht minder die Domestikation von Tieren entweder zu andern Zwecken als denen des Ackerbaus oder als selbständiger Zweck eintreten kann. Demnach bieten Bodenkultur und Domestikation der Tiere überhaupt nur darin eine gewisse Regelmäßigkeit, daß die erstere in ihrem Vorkommen die frühere Kulturform ist, weil sie ohne die zweite, diese dagegen nur auf Grund einer späteren Arbeitsteilung, die Ackerbau und Tierzucht nebeneinander voraussetzt, möglich wird, ein Verhältnis, das schließlich auf die allgemeingültigen Lebensbedingungen des Menschen zurückweist, nach denen dieser zwar der animalischen, nie aber ganz der vegetabilischen Ernährungsquellen entbehren kann.

Zu der Bodenkultur und der Domestikation tritt endlich als ein drittes Gebiet die Kultur der Werkzeuge, die Technik. Ausgehend von dem primitiven Verkehr des Ackerbauers und Viehzüchters in ihrer Verbindung und wechselseitigen Ergänzung ist es zunächst die Vervollkommnung der vom Menschen zum Zweck der Bodenkultur hergestellten Hilfsmittel, an die sich zuerst durch Kombination derselben, dann durch die Heranziehung äußerer Naturkräfte eine mehr und mehr planmäßige erfinderische Tätigkeit anschließt, die ein Gebiet selbständiger Werkzeuge schafft, das die eigene Arbeit des Menschen nicht minder wie die Hilfe des Ackertieres ergänzt und schließlich zu ersetzen vermag. Sobald einmal erst der Wert solcher Werkzeuge als ein produktiver, arbeitschaffender erkannt ist, besteht dann ein weiterer wichtiger Fortschritt dieser Entwicklung darin, daß die durch ihre Vermittlung geleistete Arbeit von der Bodenbestellung aus auf weitere mechanische Zwecke übertragen wird. Mit diesem letzten Schritt beginnt eigentlich erst das Zeitalter der technischen Kultur. Ihr Kriterium bilden zwei neu entstehende oder mindestens zum ersten Mal hier offen hervortretende Eigenschaften menschlicher Arbeit: ihr Ursprung aus der Werkzeugerfindung und ihre vielseitige Verwertung im Dienste der eigenen Arbeit des Menschen und der zu seiner

Hilfe gezüchteten Tiere sowie zur Auslösung selbständiger Arbeitskräfte durch die Erschließung und Beherrschung der Kräfte der Natur. In diesem Sinne gehören der Hammer, die Hacke, das Messer usw. der vortechnischen Zeit an; mit dem Wagen, dem Pflug beginnt das technische Zeitalter, die Dampfmaschine, die elektromagnetische Arbeitsmaschine endlich kennzeichnen die letzte Phase. Wir nennen das Werkzeug auf seiner ersten, vortechnischen Stufe Handwerkzeug. Auf der zweiten nach seiner besonderen Anwendung Ackerwerkzeug, Verkehrs-, Bewegungswerkzeug u. dgl. Auf der dritten empfängt es den Namen der Maschine, ein Ausdruck, der sich dann nach vorwärts wie rückwärts für alle Erzeugnisse der Technik vom Pfluge an bis zu dem beliebige Arten von Arbeit leistenden Elektrizitätswerk anwenden läßt. Infolge des überall zutage tretenden intellektuellen Charakters der Technik auf allen diesen Stufen bildet diese im eminenten Sinne das Gebiet menschlicher Erfindung, so sehr, daß die Begriffe Erfindung und technische Erfindung nahezu zusammenfallen, während anderseits der weite Umfang, in welchem das Wort auf andere geistige Leistungen von originaler Bedeutung übertragen wird, wie z. B. auf Kunst- oder wissenschaftliche Leistungen, bereits für die unmittelbare Zusammengehörigkeit dieser Form der materiellen wie der geistigen Kultur ein deutliches Zeugnis ablegt.

Bodenkultur, Tierzucht und Technik bilden so eine Dreieckigkeit, die in der sie alle umfassenden wirtschaftlichen Kultur ihren Abschluß findet. Indem sich in dieser Verbindung die große Synthese vollzieht, in der sich teils unmittelbar, teils infolge der ihr immanenten weiteren geistigen Anlagen das gesamte materielle Leben zu einer Einheit zusammenfaßt, ist es nicht mehr möglich, diese Einheit, wie in den vorigen Fällen, nach den Objekten zu benennen, auf welche die Kultur gerichtet ist; vielmehr hat man zu einem Begriff seine Zuflucht genommen, der nicht mehr ein einzelnes oder eine Anzahl einzelner Kulturobjekte herausgreift, sondern der eben jene Synthese zum Ausdruck bringt, die die Wechselbeziehungen in sich faßt, in denen die in der materiellen Gesamtkultur vorhandenen und aufeinander einwirkenden Einzelkulturen enthalten sind. Diese Synthese ist natürlich, wie die Kultur überhaupt, schon innerhalb ihrer materiellen Gebiete eine niemals geschlossene, sondern es folgen Glied um Glied weitere Synthesen durch die Schaffung neuer

Kulturgebiete, die Verbindungen mit den vorhandenen eingehen und dadurch jene ursprünglichste Paarung zu einem alle auf die materielle Erhaltung des Lebens gerichteten Einzelkulturen umfassenden System erweitern. Dieser materiellen Gesamtkultur ist der Name der „wirtschaftlichen Kultur“ gegeben worden. Er ist hauptsächlich von der Form der Gastwirtschaft ausgegangen, aus der man das bei dieser besonders deutlich hervortretende Moment des Ineinandergreifens verschiedener Hilfsmittel und Tätigkeiten herausnahm und auf andere ähnliche Fälle übertrug. So sind jene Sonderbegriffe der Hauswirtschaft, Gemeinde-, Staats- und schließlich der Volkswirtschaft entstanden, unter denen sich der letztere bei näherer Betrachtung als der für alle andern grundlegende herausstellt. Denn mögen auch vom deskriptiven Standpunkte aus alle diese Einzelformen als bloße quantitative Abstufungen eines allgemeinen Wirtschaftsbegriffs nebeneinander gestellt werden können, so sind sie doch genetisch und darum kulturgeschichtlich nicht aus der einfachsten, etwa der Familien- oder Hauswirtschaft, sondern aus der höchsten dieser Formen, der Volkswirtschaft hervorgegangen. Erst von ihr aus ist dann jener abstrakteste Wirtschaftsbegriff gebildet worden, der ein derartiges rein quantitativ abgestuftes System möglich macht. Dadurch ist sie von vornherein als eine Gemeinschaftswissenschaft gekennzeichnet, die alle der materiellen Kultur dienenden menschlichen Handlungen in sich schließt. Von ihr ausgehend war dann natürlich nach oben wie nach unten die Einführung anderer Einheitsbegriffe möglich, und sie hat demnach auch stattgefunden, sobald das Bedürfnis dazu entstand: so sind ebensogut die Haus-, die Sippen-, die Stammes- wie die Weltwirtschaft sekundäre Bildungen. Ihnen gegenüber nimmt die Volkswirtschaft fortan in doppeltem Sinne eine zentrale Stellung ein: erstens bleibt sie der wichtigste der Wirtschaftsbegriffe überhaupt, weil in dem Volk die beiden für die Gesamtkultur bedeutsamsten Gemeinschaftsbegriffe des Staates und der Nation sich durchkreuzen¹⁾. Zweitens vermittelt sie den Übergang von der primitiven rein materiellen Wirtschaft, die aus der Verschmelzung der Bodenkultur und der Tierdomestikation hervorgeht, zu den von da an sich anschließenden höheren Kulturformen, die durch den Hinzutritt weiterer Glieder entstehen. Durch sie nähern sich nun die auf diese Weise immer

¹⁾ Vgl. Bd. 7, S. 72 f. Anm.

komplexer werdenden Wirtschaftsformen selbst teils durch die Hilfsmittel, die sie fordern, teils durch die Wirkungen, die sie ausüben, der Region der geistigen Kulturen und greifen endlich in sie über. Dabei bietet jene ursprünglichste Synthese der Bodenbestellung und der Domestikation der Tiere in der Ackerkultur bereits alle die wesentlichsten Merkmale, die von da an der Wirtschaft als einer hier sich einschiebenden Kulturform eigen bleiben und mit dem Hinzutritt weiterer Formen nur immer komplexere Erzeugnisse hervorbringen. Ihnen gegenüber bewahrt die Boden- und Viehwirtschaft als erste solcher Verbindungen stets den Charakter einer relativ primitiven Ackerkultur einerseits und einer primitiven Wirtschaftsform anderseits. Sie bekundet sich als Wirtschaftsform dadurch, daß die Zusammensetzung aus ihren zwei Faktoren bereits die allgemeinsten Erscheinungen der wirtschaftlichen Kultur und durch sie wieder die an das wirtschaftliche Leben überhaupt gebundenen rechtlichen und politischen Erscheinungen hervorbringt, wie den Güterverkehr, den Tausch, den Handel, den Vertrag usw. Freilich finden sich diese Verhältnisse auf jener primitiven Wirtschaftsstufe, deren Faktoren rein der materiellen Welt selbst angehören, nur in ihren Anfängen und teilweise sogar nur als Anlagen. Demnach bewahrt die hierher gehörige Wirtschaftsstufe den Charakter des Primitiven insbesondere auch darin, daß sie in hohem Grade stabil bleibt, und daß sie zu höheren Stufen wesentlich nur durch neue Motive gelangt, die nun nicht mehr Produkte der Natur sind, wie der Mensch selbst und die domestizierten Tiere, die er sich untertan macht, sondern die Werkzeuge, die von ihm aus den Stoffen und Gebilden der Natur zum Zweck seiner Kulturarbeit geschaffen werden. Übrigens ergänzen sich in dieser Beziehung in bemerkenswerter Weise die technische und die wirtschaftliche Kultur. Während die erstere die Wirkungen herausgreift, die diese geistigen Faktoren auf die einzelnen Gebiete des materiellen Lebens ausüben, um ihnen die aus der Entwicklung der menschlichen Geistestätigkeit entstandenen äußeren Hilfsmittel zur Verfügung zu stellen, faßt die wirtschaftliche Kultur das materielle Leben selbst in ein Ganzes zusammen, um dieses Ganze mit Rücksicht auf die Bedingungen, die es voraussetzt, in seine begrifflichen Bestandteile zu zerlegen.

Wie die technische Kultur die äußere Welt als das gesamte Substrat menschlicher Lebenserhaltung und Lebensführung zu einem

durch geistige Arbeit umgewandelten System zusammenfaßt, in welchem der Mensch als der Mittelpunkt der zu einem großen Zwecksystem gewordenen gesamten Kausalität der Natur erscheint, wendet sich nun aber dieser dem Geiste immanente Trieb, alles Werden und Wirken diesem Zwecksystem einzufügen, notwendig auf das eigene Sein zurück, das nicht minder in dem Zusammenleben der Menschen in der Außenwelt als menschliche Gemeinschaft in ihre mannigfachen Formen von Familie, Sippe, Stamm usw. sich eingliedert. So stellt sich der durch die schöpferische Teleologie der technischen Kultur umgewandelten und vergeistigten materiellen Naturordnung die natürliche Ordnung der menschlichen Gesellschaft selbst als ein von jener Außenwelt auf das eigene Dasein zurückkehrender verwandter Trieb gegenüber, der die in aller Kultur lebendige Neuschöpfung der Natur zur Vollendung bringt.

Als diese Vollendung tritt der technischen schließlich die politische Kultur gegenüber. Wie die technische zu ihrem Substrat die wirtschaftliche Kultur als die das gesamte materielle Dasein zu einem geistigen Ganzen umschaffende Teleologie hat, so beginnt sie selbst sich, indem sie zum Menschen in seiner materiellen Wirklichkeit als menschliche Gemeinschaft fortschreitet, in die politische Kultur umzuwandeln. Die Technik organisiert die Natur von neuem, aber sie organisiert sie nicht, wie es die Natur tut, nach kausalen Gesetzen, die erst in ihren letzten Wirkungen zu zweckmäßigen Gebilden werden, sondern sie organisiert sie von vornherein nach teleologischen Prinzipien, die durchgängig einen zweckbewußten Charakter an sich tragen, wenn sie auch notwendig in ihren materiellen Substraten letzter Hand materielle Objekte sind. Die Umbildung der menschlichen Gemeinschaft, die die politische Kultur entstehen läßt, beruht dagegen auf einer zwecktätigen Ordnung, bei der nicht bloß die Resultate dieser Ordnung geistige Schöpfungen sind, sondern auch die materiellen Substrate, die Menschen, die der Gemeinschaft angehören, nur nach ihrer geistigen Seite als die Objekte dieser Ordnung sich darstellen. Darum wiederholt sich hier, was uns bei der wirtschaftlichen Kultur bereits begegnet ist: die Gemeinschaft als solche ist zwar stets eine materielle und geistige zugleich, aber das Leben der Gemeinschaft, nach den Eigenschaften betrachtet, die sie in der Fülle der Beziehungen zwischen den Individuen und den Gruppen,

aus denen sich die Gemeinschaft zusammensetzt, darbietet, ist keine Summe voneinander unabhängiger Einheiten, sondern ein gegliedertes Ganzes, das in allen seinen Einheiten ein Zweckganzes und also nach teleologischen Begriffen geordnet ist. Vermöge dieser teleologischen Beziehungen zerlegen wir daher auch die politische Kultur mit Recht nicht in ein Nebeneinander von Kulturen nach den einzelnen Formen, die uns hier begegnen, etwa in eine solche der Sippe, des Stammes, und wir betrachten ebensowenig die niederste wie irgendeine andere konkrete Form als selbständige Kultur, sondern als solche gilt nur die höchste Form, die des Staates, weil sie eben innerhalb der allgemeinen Entwicklung der Gemeinschaftskulturen teleologisch die abschließende ist. Zu ihr bilden die andern nur die vorbereitenden Stufen, wenn auch jede dieser im Hinblick auf die in ihr verwirklichten Zwecke wieder ein relativ selbständiges Ganzes sein kann.

Indem die politische Kultur die gesamten Gebiete des materiellen Lebens zu einer Resultante vereinigt, die jedes dieser Gebiete von der Bodenkultur an bis zur wirtschaftlichen und technischen Organisation ihrer Glieder umfaßt, bildet sie selbst den Mutterboden der geistigen Kultur. Denn dieses Substrat ist die menschliche Gesellschaft, der die geistigen Kräfte immanent sind, aus denen in ihren einzelnen Betätigungen die sämtlichen vorangegangenen Kulturen entspringen, um nun ihrerseits diese in der politischen Organisation zur Einheit zu verbinden. Ist auch diese Einheit in ihrer äußeren Erscheinung vermöge jener einzelnen in ihr vertretenen materiellen Kulturen eine psychophysische im umfassendsten Sinne des Wortes, so fällt in ihr der Schwerpunkt doch ganz auf die psychische Seite, insofern es die in der Gemeinschaft lebendigen geistigen Kräfte sind, die diese Organisation entstehen lassen. Abgesehen von der ohne weiteres in die Augen springenden politischen Gesellschaft als einer Selbstorganisation der den Staat schaffenden und erhaltenden Menschen, die das physische in ein durchgängig von Zweckgesetzen beherrschtes geistiges Zusammenleben umwandeln, steht hier dem Begriff der Gesellschaft als ein ihn nach der Seite seines spezifischen Inhaltes ergänzender der des Volkes und diesem im Hinblick auf seine kulturelle Bedeutung der weitere der Nation zur Seite. Dabei ist für die Unterscheidung dieser freilich oft ineinander übergehenden Inhalte gerade der Umstand maßgebend, daß unter den mannigfachen Bedeutungen,

die das Wort Volk in unserer Sprache angenommen hat, die Anwendung auf die staatliche Gemeinschaft eine bevorzugte Rolle spielt, während wir die Volksgemeinschaft, sofern wir auf die Eigenart ihrer geistigen Kultur Wert legen, als Nation bezeichnen, besonders aber diesen Begriff da verwenden, wo die politische zugleich die Trägerin einer geistigen Kulturgemeinschaft ist¹⁾. Namentlich reden wir da von nationalen Eigenschaften und Schöpfungen, wo es sich um die jenseits der Grenze der materiellen Güter liegenden Inhalte der Kultur handelt. Man könnte diese Inhalte auch die Ewigkeitswerte der Kultur nennen, weil sie in höherem Maße als alle anderen, selbst als die der politischen Kultur, nicht nur für die Gemeinschaft, in der sie entstanden sind, und für die Zeit, der sie angehören, sondern über diese Grenzen hinaus direkt oder indirekt für die Menschheit überhaupt einen Wert besitzen. Hegel hat diese Gebiete die des „absoluten Geistes“ genannt und sie in die drei der Kunst, der Religion und der Philosophie, worunter man aber hier die Wissenschaft überhaupt verstehen kann, unterschieden. Freilich hat er damit Voraussetzungen verbunden, die, aus seiner dialektischen Verflüssigung der historischen Kategorien entsprungen, mit der Wirklichkeit des geschichtlichen Lebens in Widerspruch stehen. Denn diese drei Gebiete sollten nach ihm einerseits eine große, von ihm unter dem Allgemeinbegriff der Religion zusammengefasste Einheit, anderseits aber eine Stufenfolge bilden, die mit der Kunst in der Form der Anschauung beginne, in der Religion zu der von der Phantasieform des Denkens beherrschten Vorstellung sich erhebe, um endlich in der Philosophie mit Begriff und Idee zu schließen. Das ist eine dialektische Konstruktion, die willkürlich die Funktionen der Anschauung und des Begriffs nach den Kulturgebieten scheidet und darum diese Gebiete selbst aus dem Nebeneinander ihrer Entwicklung in ein Nacheinander und so wiederum ihre Verschiedenheit in eine Identität umwandelt, während in Wahrheit Kunst, Wissenschaft und Religion die drei einander parallellaufenden Entwicklungen menschlicher Kultur sind, die durch die engen Beziehungen, in denen sie zueinander stehen, eine große Kultureinheit darstellen. Indem die geistige Kultur mit diesen drei Gliederungen gerade in ihrer unlösbaren Zusammengehörigkeit den Abschluß menschlicher Geisteskultur überhaupt bildet, erweisen diese sich als die höchsten Kulturwerte, zu

¹⁾ Vgl. oben S. 21 ff. und Bd. 9, S. 3 ff.

denen alle vorangegangenen Vorstufen und Vorbereitungen sind. Denn Kunst, Wissenschaft und Religion sind nicht, analog etwa wie Technik und Politik, unabhängige oder nur in äußeren Beziehungen stehende Gebiete, sondern die geistige Kultur ist in diesen zusammenwirkenden Teilen allezeit eine einzige. Sie kann individuelle oder nationale oder auch nach dem Zeitalter, dem sie angehört, geschichtliche Unterschiede bieten, und es kann nach der besonderen Anlage und den besonderen Bedingungen der Zeit bald die eine bald die andere Seite überwiegen, sie selbst bleibt eine einheitliche, und damit offenbart sie sich als die abschließende. Sie ist in diesem Sinne die absolute, während sie doch im Hinblick auf den unablässigen Fluß aller Kulturentwicklung stets relativ bleibt.

2. Die Bodenkultur.

a. Die Werkzeuge der Bodenbearbeitung.

Was der Bodenkultur vorausgeht und sie vorbereitet ist die Tätigkeit des Sammelns der Nahrungsmittel, die der Boden ohne jede Bearbeitung, welche ihm Erträgnisse zur nutzbringenden Verwertung für den Menschen abgewinnen läßt, hervorbringt. Solche sind aber nicht bloß die Gräser, Kräuter und Früchte der Oberfläche, sondern auch und im allgemeinen in höherem Grade die unter der Oberfläche verborgenen Wurzeln und Knollenfrüchte, untermischt mit niederen Tieren, Würmern, Insekten, Mollusken, die von dem Sammler ausgegraben werden. Gerade diese unterirdischen Nahrungsmittel sind die gehaltreichsten. In diesem Sinne ist schon die Tätigkeit des Sammelns eine Kulturarbeit, wenn auch eine sehr primitive, da bei ihr jede verändernde Einwirkung auf die Natur fehlt oder höchstens, wo die Anwendung des Feuers auf die gesammelten Früchte bereits Platz gegriffen hat, der Tätigkeit nachfolgt. Sie bildet jedoch eine Vorkultur, insofern sie immerhin bereits bestimmte Werkzeuge, die eben das Eindringen unter die Oberfläche der Erde nötig macht, voraussetzt und überdies in die eigentliche Kultur als ergänzende Tätigkeit mit hinübergenommen wird. Damit hängt es dann auch zusammen, daß sich die Werkzeuge der Bodenbearbeitung in eine Entwicklungsreihe ordnen lassen, die von jenen primitiven zur Sammlung unter der Erde verborgener Lebensmittel ausgeht und von Stufe zu Stufe zu den

der Bodenbearbeitung selbst in ihren zunächst ebenfalls noch einfachen, dann aber mit der Höhe der gestellten Aufgaben immer verwickelter werdenden Gestaltungen übergeht. Die Werkzeuge der Bodenbearbeitung bilden auf diese Weise eine Art genealogischer Stufenfolge, in der sich die Entwicklung der Bodenkultur selbst spiegelt. Dabei kann allerdings nicht davon die Rede sein, daß sich etwa durchgängig eine unmittelbare Abhängigkeit der vollkommeneren von den primitiveren Werkzeugen nachweisen ließe. Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß neue Bildungen unabhängig oder auf dem Wege entfernterer Übertragungen und Kombinationen entstehen. Immerhin gibt es zwei Tatsachen, die für ein weites Vorkommen eines solchen Aufstiegs von den niederen zu den höheren Werkzeugformen zu sprechen scheinen. Die erste besteht in den vielfach zu beobachtenden Umbildungen, welche die primitiven Werkzeuge offenbar zum Zweck einer vollkommeneren Anpassung an ihre Verwendung erfahren; die zweite, noch bedeutsamere, in der doppel- oder gar mehrseitigen Verwendung zu ganz verschiedenen, zum Teil außerhalb der Region der Bodenkultur liegenden Zwecken. Eine solche mindestens partiell oder der allgemeinen Richtung nach zutreffende Genealogie der vollkommeneren aus den primitiveren Werkzeugen dürfte besonders bei dieser wichtigen Werkzeuggruppe der Bodenbearbeitung ein Faktor sein, der ungefähr der Rolle entspricht, die bei der Theorie der Organprojektion den Gliedern des menschlichen Körpers zugeschrieben worden ist, nur daß diese Theorie gerade das übersah, was der Werkzeugerfindung ihre Bedeutung verleiht: die Kontinuität der Werkzeugformen selbst, für deren jede sie vielmehr einen besonderen, immer und immer wieder vom Menschen ausgehenden Ursprung annahm.

Das Werkzeug des Sammlers, das der Gewinnung der in mäßiger Tiefe unter der Oberfläche liegenden Pflanzen- und Tierstoffe dient, ist der Grabstock. Nur noch in seltenen Fällen mag er ein beliebig vorgefundener als Stab leicht zu handhabender Baum sein. Auf so primitiver Stufe ist aber selbst diese Urform eines Werkzeugs nicht geblieben. In den Regionen, in denen sich der Grabstock noch in frühen Formen findet, namentlich in Südamerika und Ozeanien, hat er schon mannigfache Gestaltungen angenommen, die die Vermutung einer auf andere Werkzeuge übergreifenden Verwendung nahelegen. Am häufigsten

begegnet man statt des einfachen Stabes dem Stab mit einer schaufelförmigen Verbreiterung an seinem einen und mit einer Zuspitzung am andern Ende. Dabei kann seine Größe zwischen einem halben und anderthalb Metern variieren. Es kann also mit ihm in beträchtliche Tiefe eingedrungen und das Erdreich bloßgelegt werden. Nicht minder nähert sich diese Form schon dem Übergang des Werkzeugs zu anderen Verwendungen. So kann es als Ruder, zum Herabholen von Baumfrüchten, als Keule oder, seiner ursprünglichen Bedeutung näherliegend, als Schaufel benutzt werden. Auch deutet der Gegensatz des zugespitzten mit dem abgeplatteten Ende auf einen doppelten Gebrauch hin: dient dieses zur Bloßlegung der Wurzeln und Knollen unter der Erde, so jenes zur Erzeugung kleinerer Vertiefungen zur Bergung von Samen, also zu einem Zweck, der bereits dem der eigentlichen Bodenwerkzeuge angehört. Damit wird der Grabstock zum Pflanzstock, der demnach wohl als sein erster, einfachster Abkömmling betrachtet werden kann¹⁾. Wie der Pflanzstock anscheinend durch die symmetrische Zuspitzung seiner beiden Enden aus dem Grabstock entsteht, so kann nun dieser durch die Verdickung des grabenden Teils in die Keule übergehen. Abgesehen von der Übertragung auf andere Gebrauchszwecke, wie Ruder, Wurtholz, Schwirrholtz, Zauberstab u. dgl., kann weiterhin, um im Gebiet der Bodenbearbeitung zu bleiben, die Krümmung des Stabendes den keulenartigen Ansatz in die der Zerteilung der Erdschollen dienende Hacke umwandeln oder das spitze Ende das früheste Werkzeug zur Aufritzung des Bodens und damit zum primitiven Vorläufer der aus dem Pflanzstock hervorgehenden Pflugschar werden. Die bald rohere bald sorgfältigere Gestaltung des Grabholzes und dieser seiner möglichen Abkömmlinge läßt vermuten, daß hier, wie in andern Fällen, z. B. bei der Gestaltung der Töpfe, geeignete in der Natur zufällig vorgefundene Hölzer die ersten derartigen Bodenwerkzeuge gewesen sind, wogegen andere deutliche Spuren menschlicher Bearbeitung und zum Teil sogar schmückender Zugaben an sich tragen. In der Tat beobachtete schon K. von den Steinen, daß einzelne der brasilianischen Bakairi

¹⁾ Abbildungen zahlreicher Grabstöcke südamerikanischer Waldindianer samt den Übergangsformen in andere Holzgeräte bei Max Schmidt, Zeitschr. f. Ethnol., Bd. 48, 1918, S. 12 ff. Über südamerikanische Pflanzstöcke vgl. von Buchwald, Globus, Bd. 98, 1910, S. 269 ff.

Grabhölzer und andere Holzwerkzeuge, die mit eingeritzten Ornamenten versehen waren, als Teile ihres Körperschmucks benutzten¹⁾. Jedenfalls entspricht daher eine solche Deszendenz der entwickelteren Bodenwerkzeuge aus dem Grabholz, wenn sie auch nicht die einzige sein mag, sondern Wanderung der Formen und unabhängige Entstehung ihre Rolle spielen, den Tatsachen besser als die Theorie der sogenannten Organprojektion.

Unter den oben erwähnten Abkömmlingen des primitiven Grabstocks sind nun zwei Formen die bedeutsamsten, weil sie in der Entwicklungsreihe, die diese Werkzeuge trotz mancher möglicherweise je nach Ort und sonstigen Kulturbedingungen vorkommender Abweichungen bilden, ein für den besonderen Charakter der Bodenkultur entscheidendes Merkmal abgeben: das ist die Hacke mit der ihr zugeordneten Schaufel auf der einen und der Pflanzstock mit der aus ihm höchst wahrscheinlich entsprungenen der Furchung des Bodens dienenden primitiven Pflugschar auf der andern Seite. Nach diesen beiden Werkzeugen hat man daher auch die Hauptstadien genannt, in die sich die Entwicklung der Bodenkultur zerlegen läßt: das Stadium der Hackkultur und das der Pflugkultur²⁾. Dabei sind diese Bezeichnungen nur nach den besonders charakteristischen Werkzeugen beider Formen gewählt, zugleich nach denjenigen, die jeder dieser Formen im Stadium ihrer vollkommensten Ausbildung entsprechen. Namentlich gilt das für den Hackbau, mit welchem Ausdruck man alle der Arbeit mit dem Pflug vorausgehenden Stadien zu bezeichnen pflegt. Nahe steht hier der Hacke die Schaufel, bei der als der entgegengesetzt gerichteten Abweichung von dem ursprünglichen Grabstock bei manchen Naturvölkern der sogenannte Hackbau stehen geblieben ist; immerhin ist ihm gegenüber die Hacke das vollkommenere

¹⁾ K. von den Steinen, Unter den Naturvölkern Zentralbrasiiliens, S. 284 f. Auch viele der von Max Schmidt abgebildeten südamerikanischen Grabhölzer, namentlich aber ihre Umbildungen in Kriegskeulen zeigen ornamentale Ausschmückung.

²⁾ Vgl. Ed. Hahn, Das Alter der wirtschaftlichen Kultur der Menschheit, 1905, S. 23 ff. Die Entstehung der Pflugkultur, 1909, S. 9 ff. Unabhängig hat schon F. Ratzel in seiner Anthropogeographie, Bd. 2, S. 741 ff. diese beiden Hauptstufen der Bodenkultur unterschieden. In Übereinstimmung mit beiden Forschern hat H. Schurtz in seiner Urgeschichte der Kultur, S. 243 ff. eine kurze Entwicklungsgeschichte der Bodenkultur zu geben versucht.

Werkzeug. Hackbau und Pflugbau unterscheiden sich aber auf den durch ihre Werkzeuge charakterisierten Kulminationspunkten dadurch voneinander, daß die Hacke nur einem einzigen Zweck dient, der Zerkleinerung der Erdschollen, der Pflug die beiden Zwecke der Ziehung der Ackerfurche und der Zerkleinerung der Schollen miteinander verbindet. Dem entspricht es denn auch, daß die durch die Kombination der Werkzeuge nahegelegte Deszendenz aus dem Grabstock nicht in zwei getrennten Linien verläuft, sondern daß in ihr jene beiden Motive übereinandergreifen. So führt der Grabstock, wie das seine polar entgegengesetzten Formen andeuten, unmittelbar auf der einen Seite zur Schaufel und Hacke, auf der andern zum Pflanzstock und zur Schar, worauf dann beide zusammen das Schema des einfachen Pflugs abgeben. Der Pflug setzt sich endlich aus den für seine Führung bestimmten Handhaben, den Sterzen, und der die Furche ziehenden Schar zusammen und wird dann in seiner Weiterbildung durch ein die aufgeworfenen Schollen horizontal zerschneidendes Messer ergänzt, so daß er nun die Funktionen des den Boden zur Aufnahme des Samens vorbereitenden Pflanzstocks und der ihn zerkleinernden Schaufel oder Hacke verbindet, während außerdem schon in früher Zeit der Schar bei dem Säepflug zuweilen als eine weitere Vorrichtung ein Samenbehälter beigelegt wird. Eine letzte Ergänzung schließt sich endlich als Stellvertreter des ursprünglich den Pflug bewegenden Menschen durch das an ihn gespannte Tier an, zu dem zur leichteren Überwindung der Widerstände des Bodens ein den andern Teilen vorangestelltes Rad hinzutreten kann. Durch diese Verbindung verschiedener zusammenarbeitender Bestandteile, deren jeder einen besonderen den andern beigeordneten Zweck erfüllt, ist der Pflug das älteste Werkzeug, das den Charakter der landwirtschaftlichen Maschine in vollgültiger Weise an sich trägt.

b. Zauberriten als Bestandteile primitiver Bodenkultur.

Wenn die Werkzeuge der primitiven Bodenkultur von dem der Bloßlegung der unter der Erde verborgenen Nahrungsmittel dienenden Grabstock ausgegangen sind, so gehört hiernach dieser, wie oben bemerkt, eigentlich nicht der Kultur selbst, sondern im Grunde einer Vorkultur an. Doch in den Umwandlungen, die dieses der Vorbereitung des Sammelns dienende

Werkzeug erfährt, geht es in Formen über, bei denen es jenen anfänglich gar nicht vorhandenen Zweck der Einwirkung auf den Boden zur Steigerung seines Ertrags durch die Erleichterung der sammelnden Tätigkeit ergänzt, um dann zum Hauptzweck zu werden. Dies geschieht, indem das in größerer Breite den Boden bloßlegende Ende des Grabstocks in die Schaufel, das verjüngte Ende in den Pflanzstock übergeht. Gewiß ist schon dieser Wandel kein bloß äußerlicher, sondern es tritt dazu in der Seele des Sammlers der weitere Zweck einer Vermehrung der ihm durch dieses Eindringen in die Tiefe zu Gebote stehenden Nahrungsmittel, und an diese zunächst an seine eigene Tätigkeit gebundene Vorstellung knüpft sich dann unmittelbar die einer geheimnisvollen nährenden Kraft des Bodens. Dunkle Vorstellungen dieser Art bilden wohl die Grundlage der in die früheste Mythenentwicklung zurückreichenden Anschauung von der mütterlichen Kraft der Erde, die durch die zeugende Tätigkeit des in ihre Tiefe eindringenden Menschen geweckt werde, — vielleicht die früheste Form, in der uns die Idee des Zusammenwirkens der eigenen schöpferischen Tätigkeit des Menschen mit der Natur in mythischer Verhüllung entgegentritt. Mag diese Idee der mütterlichen Erde dann weiterhin den Mythos in seinen verschiedenen anthropogonischen und kosmogonischen Verzweigungen als ein untrennbarer Bestandteil begleiten, ihre Wurzeln liegen wahrscheinlich in der Zeit, in der der Grabstock noch das einzige Bodenwerkzeug des Menschen war, in der aber eben doch dieses Werkzeug schon die Bestimmung hatte, die unter der Erde geborgenen Schätze zu erschließen oder durch einen Zauber, den man ihm zuschreiben mochte, die Tätigkeit unterirdischer Dämonen anzuregen. Wenn in den über die ganze Erde verbreiteten Vorstellungen unter sonst zum Teil weit abweichenden Bedingungen diese Dämonen der Fruchtbarkeit uns immer und immer wieder begegnen, so liegt es in der Tat nahe, zu vermuten, daß ihr Ursprung bis vor die Schwelle der eigentlichen Bodenkultur selbst zurückreicht, so daß diese Vorstellung an die andere geknüpft ist, alle Tätigkeit des Menschen, bei der er die Früchte des Bodens zu gewinnen sucht, sei nur ein Streben, die von der Natur selbst geübte Tätigkeit zu beleben. Besonders im Hinblick auf die Handhabung des Pflanzstocks, dieses nächsten Deszendenten des primitiven Grabstocks, hat man in der Tat vermutet, es sei nicht sowohl die Bergung des Samens im Boden als eine Zaubervirkung,

die der in die Erde geführte Stab ausübe, eine Vermutung, für die neben der negativen Instanz, daß die Einführung des Samens selbst unterbleiben kann, auch die positive sich wohl anführen läßt, daß an so verschiedenen Orten wie bei manchen afrikanischen Stämmen und den brasilianischen Waldindianern der Grabstock ohne sichere Grenze in den Zauberstab überzugehen scheint¹⁾.

Noch augenfälliger treten uns solche auf die Auffassung des Wachstums als einer Zauberwirkung zurückgehende Motive bei den sogenannten „Intichiumazeremonien“ der Australier entgegen, die nach dem Glauben der Eingeborenen die Vermehrung ihrer Schutztotems bewirken sollen, bei denen aber zugleich dieser Totemzauber einen Nahrungszauber in sich schließt, der in manchen Fällen, namentlich bei den Pflanzentotems, einer Saatteremonie ähnlich sieht: so, wenn bei dem Fest der Grassamentotems die Totemgenossen Federn, die die Totems vertreten sollen, über den Grasboden ausstreuen, um diesen zur Vermehrung des Grases anzuregen²⁾. Auf diese in gewissem Sinne die späteren Handlungen der Bodenkultur vorausnehmenden Erscheinungen werfen die von den Ethnologen Australiens zu dem „Empfängnistotemismus“ gezählten Zauberriten ein gewisses Licht, indem sie die Zeugung überhaupt, insbesondere auch die des Menschen als eine Zauberwirkung deuten, die bald an bestimmte Orte, bald an spezifische Objekte gebunden sei³⁾. Von da aus reicht dann diese Vorstellung eines Zusammenhangs zwischen Geburt und Tod mit den Wachstumserscheinungen in der Natur durch die gesamte Entwicklung der späteren Ackerfeste, in die überall der Glaube an dämonische, in der Erde verborgene Kräfte eingeht, die meist unter dem Bild bestimmter Tiere gedacht werden, und bei denen namentlich die an Saat und Ernte gebundenen Zauberzeremonien eine wichtige Rolle spielen. Sie sind es, die in ihren letzten Resten bis zu den Saat- und Erntebräuchen der Gegenwart herabreichen⁴⁾. In der späteren Entwicklung der Vegetationsfeste spielt hierbei übereinstimmend in die Kulte der Alten und der Neuen Welt der Glaube hinein, daß alles Werden und Wachsen der Pflanzen und Tiere nicht nur ein mit der Zeugung und dem Ge-

¹⁾ C. Meinhof, Die Sprachen Afrikas und die Mission, 1908, S. 6.

²⁾ Vgl. Bd. 4³, S. 508 f.

³⁾ Spencer and Gillen, Native Tribes of Central Australia, p. 123 ff.

⁴⁾ Vgl. Bd. 4³, S. 503 ff.

borenwerden des Menschen verwandter Vorgang sei, sondern daß diese Vorgänge magisch aufeinander einwirken. Es liegt nahe zu vermuten, es sei die Tätigkeit der gemeinsamen Ackerarbeit, die, indem sie orgiastische Kulte hervorbringt, zur Quelle solcher Vorstellungen werde. Aber jene noch tief in das Zeitalter des Grabstocks zurückreichenden, in näherer oder entfernterer Analogie die Vegetationskulte vorausnehmenden Riten weisen darauf hin, daß schon in der Seele des reinen Sammlers die Keime bereitliegen, die diese späteren Ackerfeste zu Dämonen- und Götterkulten spezifischer Art umgestalten. Man muß dabei bedenken, daß die Geburtsstätten solcher primitivster Bodenkulte wohl überall tropische oder subtropische Regionen der Erde sind, Gebiete, in denen besonders lebhaft der Wachstumstrieb der Natur in dem Sprossen der Pflanzen dem Menschen sich aufdrängt, und daß dieser überhaupt in allem was ihm begegnet, vor allem in Krankheit und Tod, sich von Zaubermächten umgeben fühlt, daher früh schon in ihm das Bedürfnis sich regt, solchen gefährdeten Mächten andere schützende und beglückende gegenüberzustellen. So reichen diese Quellen der Vegetationskulte weiter zurück als die äußeren Anlässe, die der Kampf mit der Natur und die Überwindung dieses Kampfes durch die Arbeit der Kultur mit sich bringt. Dunkle Vorstellungen von dem allverbreiteten Wachstumstrieb gehen daher der Bodenkultur lange voraus, und sie verbindet sich von Anfang an mit dem Streben, in diese Zeugungskraft der Pflanzen und Tiere durch die ihnen verwandten Zauberhandlungen einzugreifen. Noch bevor dieses durch die Arbeit, die mit dem Grabstock beginnt, zu lebendigerer Teilnahme des Sammlers und Pflanzers geweckt wird, regt es sich in seinen ersten Anfängen, um dann sofort mit einzugehen in die Kulturarbeit selbst, die sich von Stufe zu Stufe steigert, indem sie sichtbar in die Wachstumsvorgänge übergeht, an die zugleich die fortschreitende Umwandlung der primitiven Werkzeuge geknüpft ist. Zu ihrer vollen Entfaltung gelangt dann endlich diese Verschmelzung der im Boden verborgenen Wachstumsgeister mit der menschlichen Zeugung in der ersten ausgebildeten Form der Bodenkultur, in dem Hackbau, der eben von den frühesten Weiterbildungen des Grabstocks, der Schaufel und der Hacke, seinen Namen trägt. Eine gewaltige Steigerung empfängt dann dieser magische Einheitsgedanke durch die gemeinsame Arbeit der benachbarten Stammesgenossen be-

sonders bei Saat und Ernte. In allmählich sich vermindernder Stärke wird er aber schließlich auch noch in die höheren Formen der Pflugkultur hinübergenommen, um hier in vereinzelt und meist unverstandenen Bräuchen fast bis in die Gegenwart herabzureichen¹⁾.

c. Die Hackkultur.

An die Bearbeitung des Bodens durch den Pflug knüpft schon die älteste Überlieferung den Beginn der Kultur. So wenig sich auch irgendeine noch so unsichere Tradition über seine Einführung erhalten hat, so dachte man sich doch die Entstehung der Pflege des Bodens so eng an die Einführung dieses weit verbreiteten Ackerwerkzeugs gebunden, daß die Frage kaum zur Diskussion kam, ob nicht bereits vor der Bekanntschaft mit demselben irgendeine Art primitiven Ackerbaus bestanden habe. Spuren hatten sich freilich teils schon in der Sprache erhalten: so in lateinischen Ausdrücken wie *vertere*, *molari* (umwenden, anhäufen) an Stelle des üblichen *arare*, *aratro subigere*; und später hatte die Beobachtung der Naturvölker Beispiele mit der Hand und sie unterstützenden einfachen Werkzeugen unternommener Pflanzungen kennen gelehrt. Aber man hielt diese Dinge höchstens für sporadische Vorläufer des mit dem Pflug zum ersten Male planmäßig betriebenen Ackerbaus. Die Entstehung des Pflugs selbst blieb dabei ein Rätsel, über das man sich bis in die neueste Zeit meist mit der Annahme hinweghalf, dieses wichtigste Werkzeug der Ackerkultur sei schon in einer über jede geschichtliche Überlieferung hinaufreichenden Zeit über die ganze Erde verbreitet gewesen als eine jener seltenen Erfindungen, die, ähnlich der des Feuers, nur einmal gemacht, dann aber von ihrem Ursprungsort über alle Länder gewandert sei. Es ist das Verdienst Eduard Hahns, die Unhaltbarkeit dieser Annahme einer ursprünglichen Pflugkultur und darum eines Ursprungs aller Bodenkultur aus der Arbeit des Pflugs nachgewiesen zu haben²⁾. Indem er die verschiedenen dem Pflug vorausgehenden und ihn teils vorbereitenden teils neben ihm in dem Gartenbau fort-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 508 f., 526 ff. Zu den hier einschlagenden Beziehungen von Mensch und Tier vgl. außerdem Bd. 5², Das mythologische Tiernärchen, S. 155 ff.

²⁾ Ed. Hahn, Das Alter der wirtschaftlichen Kultur, 1905, Die Entstehung der Pflugkultur. Von der Hacke zum Pflug.

bestehenden Formen unter dem Namen der Hackkultur zusammenfaßte, hat er zugleich den Grund angedeutet, der einer solchen Scheidung der Bodenkulturen bis dahin im Wege gestanden und damit eigentlich den Ursprung der Pflugkultur selbst in ein mystisches Dunkel gehüllt hatte. blieb es doch, so lange man sich nicht über die dem Pflug vorausgehenden Formen der Bearbeitung des Bodens Rechenschaft gab, völlig dunkel, wie der Pflug auf dem Wege einer einigermaßen natürlichen Entwicklung entstehen konnte, — ein Problem, das sich hier um so mehr aufdrängt, da er in dem gewöhnlich allein beachteten Stadium seines Vorkommens bereits eine ziemlich komplizierte Vorrichtung ist, die nach verschiedenen Seiten der mechanischen Technik Anlehnungen zeigt, und die übrigens auch, wie wir unten sehen werden, keineswegs auf der ganzen Erde so gleichförmig beschaffen ist, wie man gewöhnlich annimmt. Das Verdienst Hahns besteht daher auch weniger darin, daß er eine dem Pflug vorangehende Form der Ackerkultur unterschied, als vielmehr darin, daß er das Problem der Entwicklung der Bodenkultur überhaupt zuerst aufwarf, während man sich zuvor über die Existenz dieses Problems kaum Rechenschaft gegeben hatte. Darum ist es ein Mißverständnis, wenn man Hackkultur und Pflugkultur in dem Sinne als analoge Begriffe einander gegenüberstellt, daß dabei die Hackkultur ebenso als ein einheitlicher angesehen wird, wie die Pflugkultur bei aller Variation ihrer Formen. Demgegenüber ist die Hacke nur ein einzelnes unter einer Mehrheit von Werkzeugen, deren Benutzung man vom Grabstock an unter dem Namen des Hackbaus zusammenzufassen pflegt. Der Hackbau bezeichnet also streng genommen eine Reihe von Kulturformen, während der Pflug nur eine einzige darstellt, die dann freilich in den nach Ort und Zeit wechselnden Pflugformen variieren kann. Mit andern Worten: Hackkultur und Pflugkultur bilden zusammen nur eine einzige Entwicklung, so daß die Bearbeitung des Bodens mit der Hacke und mit andern ähnlich einfachen Werkzeugen ebenso wohl eine selbständige, endgültig auf dieser Stufe stehen gebliebene Kulturform wie ein vorbereitendes Entwicklungsstadium der Pflugkultur sein kann.

Ist in diesem erweiterten Sinne der Begriff der Hackkultur ein zweifellos berechtigter, so gilt das übrigens nicht von der Beziehung, in die er nicht selten mit der primitiven Arbeitsteilung zwischen Mann

und Frau gebracht, und nach der die Unterscheidung zwischen der primitiven und der höheren, an den Pflug gebundenen Ackerkultur als eine Folge dieser verschiedenen Arbeitsteilung angesehen wurde. Danach soll in primitiven Zuständen überhaupt das Weib die dürrtige Pflege des Bodens besorgen, diese dann aber später in die Hände des Mannes übergehen und damit zu ihrer vollkommeneren Stufe erhoben werden¹⁾. Die volkswirtschaftlichen Schriftsteller haben, entsprechend ihrer Neigung zur Generalisierung der Kulturstufen vielfach dieser Anschauung sich angeschlossen. Die Tatsachen bestätigen jedoch einen solchen Parallelismus zwischen Arbeitsteilung und Bodenkultur nicht, sondern sie bieten nicht selten innerhalb sonst verwandter Kulturstufen entgegengesetzte Verhältnisse zwischen den Geschlechtern. So lebten bei den Prairieindianern Nordamerikas die Männer in der Regel nur der Jagd, das spärliche Gartenland rings um die Hütte war aber den Frauen überlassen; umgekehrt sind es die Männer, die in den Puebloländern den zu gewissen Zeiten des Jahres die ganze Bevölkerung beschäftigenden Hackbau betreiben, während die Frauen so gut wie ausschließlich mit den häuslichen Arbeiten beschäftigt sind. Dabei kommt es aber vor, daß sie, wie Fewkes von den Hopi berichtet, die Feldarbeit der Männer zu Hause mit den gleichen Zaubertänzen begleiten, denen diese im Felde in den Pausen der Arbeit sich hingeben; und als eine merkwürdige Analogie zu einem europäischen Erntebrauch, nach welchem noch heute die heimkehrenden Knechte von den Mägden mit Wasser begossen werden, findet sich bei den Hopis die Sitte, daß der durch die Dorfstraße ziehenden Regenpriesterschaft aus den Fenstern der Häuser dieser Regenzauber von den Frauen gesendet wird²⁾. Ein entgegengesetztes Bild zeigen solche Gebiete, in denen die Viehzucht im Vordergrund des Interesses steht. Da ist es der Mann, der die Tiere unter seinen Schutz nimmt und die Pflege des Bodens, soweit eine solche vorhanden ist, der Frau überläßt: so der Indianer der Cordilleren mit

¹⁾ Diese Hypothese ist wohl zuerst von Jul. Lippert (Kulturgeschichte der Menschheit, 1886, Bd. 1, S. 446) ausgesprochen worden; dann haben sich ihr viele der Autoren angeschlossen, die nach dem Vorbild J. Bachofens die Geschichte des Mutterrechts behandelten. Vgl. z. B. Ernst Große (Geschichte der Familie, 1896), Ed. Hahn (Alter der wirtschaftlichen Kultur, 1905, S. 33 f.) u. a.

²⁾ Fewkes, Ethnol. Rep. XV, p. 163 ff.

seinen wandernden Herden ebenso wie der Hottentotte oder Bantu. In den Waldgebieten Mittelamerikas ist aber unter dem Einfluß besonderer Bedingungen die Bodenkultur dem Mann überlassen und dabei zugleich auf einer dem eigentlichen Hackbau vorangehenden Stufe stehen geblieben. Da hier wegen der nur oberflächlichen Rodung der Wälder der Boden weder der Hacke noch dem Pflug zugänglich ist, so übt sie der Mann, nachdem er das Geschäft der Rodung vollbracht, mit dem Pflanzstock, indem er in die von diesem gebohrten Löcher den Samen streut, während nicht fern davon, bei den Karaïben der Küste, die Frau den Boden bearbeitet und der Mann der Fischerei und der Jagd lebt¹⁾. Das Motiv dieser Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib ist also ebensowenig eine ehemalige Mutterherrschaft wie ein im übrigen nicht weiter abzuleitendes Kulturgesetz, sondern es entspringt aus der durch allen Wandel der Kulturen im allgemeinen bestehenden Herrschaft des Mannes über die Familie und aus seiner Neigung, die am meisten von ihm geschätzten Güter sich selbst vorzubehalten und die geringeren der Frau zu überlassen, wozu in manchen Fällen noch besondere lokale Bedingungen hinzutreten können. Das entscheidende Motiv bleibt aber, wie es scheint, zumeist das der größeren Wertschätzung der dem Mann zugewiesenen Arbeit. Wie der Kaffernhüptling in seinen Kuhherden seinen höchsten Reichtum sieht, den er so hoch schätzt, daß er sich nur schwer entschließt, ein Stück wegzugeben oder zu schlachten, so ist seine Arbeit der Pflege und der Vermehrung seiner Tiere gewidmet, wogegen der Zuñi und der Navajo in den Vegetationsfesten des Jahres die Krönung ihrer Jahresarbeit sehen. Wo irgend ein Motiv dieser Arbeitsteilung überhaupt sich auffinden läßt, da ist es daher der Wert der Güter, auf die die Arbeit gerichtet ist, der offenbar über diese Teilung entscheidet. Dabei kommt es nicht darauf an, ob ein solcher Wert nach unserer Schätzung der höhere ist, noch darauf, welche Motive es sind, die diese Schätzung bewirken. Mag dem Kaffernhüptling die bloße Eitelkeit auf seinen Reichtum an Viehherden oder dem Puebloindianer die Teilnahme an dem Kult der fruchtbaren Regengötter das entscheidende Motiv sein, sie sind ebenso wirksam wie bei den Völkern einer höheren Kultur die allmählich aus dem primitiven Tauschverkehr hervorgegangenen wirtschaftlichen Beweggründe.

¹⁾ Vgl. Sapper, Globus, Bd. 97, S. 98 ff.

Darum gibt es kaum eine verkehrtere Beurteilung fremder Kulturen als diejenige, die unsere Verhältnisse auf andere und namentlich auf primitivere Zustände überträgt, oder, was in der Regel auf dasselbe hinauskommt, diejenige, die eine universelle Gleichförmigkeit voraussetzt, wo sich ein innerer Grund zu dieser nicht nachweisen läßt. Eine solche rein äußerliche Gleichförmigkeit würde es aber sein, wenn die Frau aller Orten und unabhängig von den sonstigen Bedingungen der Kultur die Urheberin der Bodenkultur wäre, wie man behauptet hat.

Indem nun, abgesehen von dieser Frage der Arbeitsteilung, unter den Werkzeugen, die dem Pflug vorausgehen, die Hacke als das relativ vollkommenste angesehen werden kann, zu dem andere, wie schon die verschiedenen Abwandlungen des Grabstocks zeigen, Vorstufen sind, pflegt man gegenwärtig alle diese Formen unter dem Gesamtnamen der „Hackkultur“ zusammenzufassen. Ordnet man dieselben in eine aufsteigende Reihe, so durchkreuzen sich jedoch in ihr solche, die in ihrer Form und Verwendung im wesentlichen der Hacke entsprechen, mit andern, die als beschränkte Vorläufer des Pfluges angesehen werden können. Eine Nebenform der Hacke, die im allgemeinen eine wahrscheinlich frühere, primitivere Form dieser Klasse von Werkzeugen darstellt, ist insbesondere die Schaufel, die dann neben der Hacke hauptsächlich in der späteren Gartenkultur erhalten bleibt, ursprünglich aber ebenfalls ein Hauptwerkzeug der beginnenden Feldkultur ist. Gleichzeitig hat sich aber auch schon aus dem Grabstock mit seinem der Auflockerung und Verarbeitung des Bodens dienenden breiteren Ende die zugespitzte Gegenform des Pflanzstocks entwickelt, aus der dann wahrscheinlich unter der Einwirkung der Werkzeuge der Hackkultur die Pflugschar hervorging, die möglicherweise als einfaches Werkzeug die Form des primitiven Pfluges selbst ist.

Nach ihrer Verbreitung über die Erde stellt sich so die Hackkultur, obgleich die Bodenfläche, die sie im ganzen einnimmt und namentlich in einer noch ziemlich nahe zurückliegenden Zeit eingenommen hat, gegenüber dem mit dem Pflug betriebenen Ackerbau als die ursprünglichere und unvollkommenere Kulturform dar. Dabei kommt freilich in Betracht, daß zwischen den verschiedenen Stadien des primitiven Grabstocks und der unter sorgfältiger Berücksichtigung der Wirkung aus Eisen verfertigten Hacke ein ziemlich weiter Abstand

ist, dem auch ein solcher in der Verwendung und in den begleitenden in die allgemeine Kultur herübergreifenden Erscheinungen entspricht. Kann man den Hauptgebieten der Hackkultur das ganze zentrale Afrika, Mittel- und Südamerika, die gesamte ozeanische Inselwelt, Hinterindien, einen großen Teil der ostasiatischen Steppengebiete zu zählen, so bilden daher diese keineswegs einen irgendwie zusammenhängenden Komplex, sondern sie entsprechen vielmehr niederen Formen der Bodenkultur überhaupt, die als solche im allgemeinen unabhängig voneinander immer wieder ähnliche primitive Formen auch der Werkzeuge und ihrer Benutzung vor allem da hervorbringen, wo diese Formen selbst noch eine Art Vorkultur darstellen. Charakteristisch für eine solche niedrige Kultur ist dabei besonders der individuelle, noch nicht zu kollektiven Formen fortgeschrittene Betrieb der Bodenarbeit und die mehrfache Verwendbarkeit der Werkzeuge. Ein Gerät, das gleichzeitig als Grabholz und Pflanzstock oder als Schaufel, Ruder, Keule und noch andern Zwecken dient, verrät an sich schon eine sehr primitive Stufe, die möglicherweise an sehr verschiedenen Orten selbstständig entstanden sein kann. Derart sind aber die Zustände namentlich bei den in zahlreichen Gruppen über Zentralafrika zerstreuten Zwergvölkern, bei den auf ähnlicher Stufe verbliebenen Waldstämmen der malaiischen Inselwelt, bei den südamerikanischen Waldindianern, soweit hier nicht durch die allmähliche Erschließung dieser Gebiete ein Einfluß der Kulturvölker stattfand, der jedoch nirgends über die Grenze einer teilweisen Verbesserung der Werkzeuge durch den Import des Eisens geführt hat.

Von einer Hackkultur im strengeren Sinne kann daher eigentlich erst da die Rede sein, wo die Bebauung des Bodens mit Schaufel und Hacke zu einem wesentlichen Bestandteil der Kultur überhaupt geworden ist. Hier bildet gerade die Hackkultur des Bodens einen Kulminationspunkt in der sozialisierenden Wirkung, die die Bodenkultur durch die wechselseitige Hilfe, auf die bei ihr die benachbarten Stammesgenossen angewiesen sind, auf den Menschen ausübt. Vor andern sind es die Pueblovölker Mittelamerikas, bei denen uns dieser Zusammenhang des beginnenden Ackerbaus mit der gesamten Kultur lebendig entgegentritt. In erster Linie steht hier der Kultus. So ordnet sich bei den Ackerbaustämmen Neumexikos und Arizonas das gesamte Leben um die großen Jahresfeste von Saat und Ernte. Zugleich ist es

charakteristisch für die Hackkultur, daß bei ihr der Schwerpunkt der Vegetationskulte auf die Saatfeste fällt, während außerdem die schon in den vorangegangenen Stadien sich regende Bindung des menschlichen Zeugungstriebes an die zeugenden Kräfte des Bodens mehr und mehr hervortritt. Sie äußert sich in den orgiastischen Tänzen, mit denen die Arbeitsgenossen die von ihnen scharenweise geleistete Bodenarbeit begleiten, und in den Prozessionen, mit denen die Frühlingsfeste eingeleitet werden. So haben sich denn auch nirgends so sehr wie in diesen Saatfesten der Völker der Hackkultur merkwürdige Verschmelzungen alter Totemkulte mit später gekommenen Götterkulten, die der mexikanischen Kultursphäre entstammen, gebildet¹⁾. Indem diese Feste alljährlich zu bestimmten Zeiten die Stammesgenossen und über ihre Grenzen hinaus Angehörige der Nachbarstämme vereinigen, werden vor allem die Saatfeste zu Mittelpunkten eines Götterkultus, dem eine Anzahl von Priesterschaften und alten Totemgenossenschaften mit ihren Tier- und Pflanzensymbolen sich unterordnen, während außerdem die gleichen Feste auf andere Kultzwecke sich ausdehnen. So werden sie zu Sammelpunkten jener Schwitzhäuser, zu denen von weit her die Kranken herbeiströmen. Auch bieten sie den Hauptanlaß für die Pflege des beginnenden politischen Lebens. Hier versammeln sich die Häuptlinge zur Beratung über öffentliche Angelegenheiten, hier tagen die Sondergenossenschaften unter ihren priesterlichen und militärischen Führern, hier konzentriert sich die Jünglingsweihe in ihrer politischen und religiösen Bedeutung. Alles dies läßt darauf schließen, daß es vornehmlich die Ackerfeste sind, die jenen wichtigsten Vorgang in der Geschichte der menschlichen Gesellschaft herbeiführen und aufrechterhalten, der aus der ursprünglichen Sippen-gemeinschaft verwandter Abstammung umfassendere Stammesgemeinschaften hervorgehen läßt, die dann ihrerseits wiederum die wichtigsten Vorstufen staatlicher Bildungen in sich schließen. Keine Form der Bodenkultur ist aber dazu in so hohem Grade geeignet wie die Hackkultur auf der Höhe ihrer Entwicklung. Wenn wir aus Zuständen der Gegenwart einen Rückschluß machen können auf die uns unzugängliche Zeit, in welcher die heutigen europäischen Kulturvölker in ihre Ursitze einwanderten und allmählich zu staatlichen Siedelungen fortschritten, so spricht die größte Wahrscheinlichkeit dafür, daß es

¹⁾ Vgl. Bd. 6³, S. 87 ff.

auch hier eine ursprüngliche Hackkultur gewesen ist, die diese Entwicklung eingeleitet hat, und daß daher die gewöhnliche Annahme, nach welcher von frühe an der Pflug den Kulturen der europäischen Welt und der Mittelmeerländer den Boden bereitet habe, eine unberechtigte Antizipation späterer Entwicklungsformen ist. Die Hackkultur vereinigt die Individuen. Ein wandernder Stamm hat wohl seine Hacke und Schaufel ebenso wie seine Waffen mitgenommen; mit dem Pflug ist er aber so wenig wie mit seinem Wohnhaus gewandert. Umgekehrt der Pflug. Er wirkt zunächst trennend: durch die mit dem Pflug gezogene Furche trennt der Besitzer seinen Acker von dem des Nachbarn; um die Grenze zu bezeichnen, die das gemeinsame Ackerland von dem der Nachbargemeinde scheidet, dient dagegen der Grenzstein. Der Pflüger gesellt sich höchstens zu dem Pflug seines Nachbarn, um dem Bedürfnis gelegentlicher individueller Hilfe nachzukommen; daß dichtgedrängt die ganze Gemeinde auf einer und derselben Fläche ihr Feld bestellt, wie dies heute noch bei den Pueblo-völkern geschieht, das ist in den Ländern der Pflugkultur ein Ding der Unmöglichkeit. Hier pflegt höchstens in der weiteren Entwicklung infolge der die Mittel des einzelnen übersteigenden Kosten der komplizierteren Pflugformen das Bedürfnis einer gemeinsamen Teilnahme einer Anzahl von Besitzern an einem und demselben Pflug wiederum in beschränkterem Umfange einen sozialisierenden Einfluß auszuüben. Dafür daß der Hackbau dem Pflug vorangegangen ist, brauchen wir übrigens nicht nach Gebieten uns umzusehen, in denen sich jener noch heute erhalten hat, sondern dafür bietet selbst die Geschichte der europäischen Bodenkultur deutliche Belege. So ist für die nordischen Siedelungen überliefert, daß sich die arme Bevölkerung noch der Hacke zum Feldbau bediente, während die Reichen bereits mit dem Pflug wirtschafteten¹⁾. Diese Tatsache lehrt zweierlei: erstens ist in diesem Fall der Pflug wahrscheinlich von außen eingewandert; zweitens aber ist der Hackbau die anfängliche Form überhaupt gewesen, an deren Stelle erst allmählich, bei den Vermögenden beginnend, die Arbeit mit dem Pflug getreten ist. Wir dürfen aber wohl annehmen, daß die Entwicklung überall ähnlich verlaufen ist, wenn sie sich auch anderwärts nicht immer in der Überlieferung bewahrt hat.

¹⁾ Valtyr Gudmundsson und Kalund, Pauls Grundriß², Bd. 3, S. 454 ff.

d. Die Pflugkultur.

Der Pflug ist, soweit die beglaubigte Geschichte zurückreicht, so sehr das verbreitete Werkzeug der Bodenkultur, daß man, wie oben bemerkt, ihn vielfach noch in neuerer Zeit für den Ackerbau im freien Felde für das einzige gehalten und höchstens als Anfänge einer Pflege des Bodens mit Schaufel und Hacke die kleineren Pflanzungen anerkannt hat, die bei Natur- und Halbkulturvölkern gelegentlich in der unmittelbaren Nachbarschaft des Wohnhauses sich finden. Hier ist ihre Entstehung in einem dazu günstigen Klima aus den aus der freien Natur eingeführten Vorräten im Hinblick auf das vielfach der Beobachtung sich aufdrängende spontane Sprossen der Früchte leicht begreiflich. Der Ausdehnung solcher gewissermaßen von selbst entstandener Anpflanzungen soll dann von frühe an der Pflug zu Hilfe gekommen sein. In der Tat findet diese Annahme eine gewisse Bestätigung darin, daß die Verbreitung des Pflugs mit der Verbreitung einer höheren Kultur mindestens annähernd zusammenfällt, während die Gebiete selbst eines vollkommeneren Hackbaus nur bis zu einer sogenannten Halbkultur emporreichen. Freilich schwindet dieser Anschein einer fast die ganze Erde beherrschenden Verbreitung des Pflugs als Ackerwerkzeug, sobald man berücksichtigt, daß sie sich schließlich doch nur auf die Alte Welt und selbst in ihr vorzugsweise auf die bekannteren Kulturländer bezieht. So sind es in erster Linie die Mittelmeergebiete und die westasiatischen Länder, ferner ganz Europa, Ägypten, Arabien, Indien, China, wogegen schon in den entfernteren Regionen Ostasiens, in Japan, Hinterindien, der Pflug erst verhältnismäßig spät eingedrungen ist. Vollends aber schrumpft seine relative Verbreitung zusammen gegenüber den seit dem Zeitalter der großen geographischen Entdeckungen bekannt gewordenen Gebieten, die sämtlich, wie ganz Amerika, Australien, die ozeanische Inselwelt, ursprünglich der Hackkultur in weitestem Sinne dieses Wortes angehörten und erst von Europa aus dem Pfluge zugänglich geworden sind. Es ist begreiflich, daß man noch heute geneigt ist, die Verhältnisse dieser späteren Verbreitung auch auf die ältere Geschichte des Pflugs zu übertragen und diesen daher als eine einmalige Erfindung anzusehen, die von einem einzigen Zentrum aus, vielleicht von Babylon, über die ganze Welt gewandert sei. E. H. Meyer

hat diese Hypothese, allerdings unter Beschränkung auf das Gebiet der indogermanischen Völker, durch eine ausführliche Zusammenstellung der bei ihnen verbreiteten bekannteren Formen des Pflugs zu stützen gesucht¹⁾. Bei einer unbefangenen Betrachtung der von ihm gesammelten Tatsachen wird man jedoch, wie schon früher bemerkt, anerkennen müssen, daß die von ihm angeführten Daten mehr gegen als für diese Annahme sprechen. Mögen auch die Schwankungen der Benennung des Werkzeugs angesichts der starken Neigung zu dialektischen Abweichungen bei der Benennung täglicher Gebrauchsgegenstände von geringem Belang sein, so fällt schon mehr ins Gewicht, daß bereits Meyer beträchtlicher Abweichungen des Materials, Holz oder Eisen, sowie der Art und Weise der Hauptbestandteile, Schar und Sterzen, gedenkt, die dem Pflug an den verschiedenen Stellen seiner Verbreitung eigen sind. Besonders charakteristisch sind dann aber die von ihm nicht erwähnten, weil außerhalb des indogermanischen Gebietes liegenden Unterschiede jener ergänzenden Bestandteile im weiteren Umkreis der Pflugkultur, die an verschiedenen Orten als besondere Zugaben erscheinen. Dahin gehört in erster Linie der Samenbehälter des babylonischen Pflugs, der den beim gewöhnlichen Pflug den Samen ausstreuenden Gehülfen oder die Gehülfin ersetzt, falls etwa nach ursprünglicher Arbeitsteilung der Mann den Pflug führt und das Weib in die gezogene Furche den Samen streut. Da dieser Säepflug gegenüber der ursprünglichen Form unbedingt einen Fortschritt bedeutet, wie dieser auch in der üblichen Bespannung mit dem Ochsen hervortritt, so würde schwer begreiflich sein, wie diese Attribute, wenn z. B. Babylonien die Heimat der gesamten Pflugkultur wäre, nicht auf den viel einfacheren hölzernen Pflug Ägyptens eingewirkt hätten, der ursprünglich von Sklaven geführt wurde. Ähnlich ist das mit der Deichsel verbundene Rad sichtlich erst infolge der Einführung des Zugtiers hinzugetreten, wie denn die älteren Pflugformen durchweg dieses Bestandteils entbehren. Endlich kommt in den noch späteren Umbildungen vor allem in dem die Furche quer durchschneidenden Pflugmesser zu den übrigen Teilen eine nach dem Prinzip der Schaufel gebildete Ergänzung. So erscheint der Pflug überhaupt als eine Verbindung einfacherer, ursprünglich selbständiger

¹⁾ E. H. Meyer, Zeitschr. des Vereins für Volkskunde, Bd. 14, 1904, S. 1 ff., 129 ff. Vgl. oben Bd. 8, S. 82 Anm.

Werkzeuge, die sich sämtlich in einer an verschiedenen Orten eventuell wechselnden Zeitfolge an die die Grundlage des Ganzen bildende Schar angeschlossen haben. Die wechselnde Art, wie dies geschehen ist, macht es aber wenig wahrscheinlich, daß der Pflug in irgendeiner Zusammensetzung, die auf diesen Namen Anspruch machen kann, an einem einzigen Ort erfunden sei. Vielmehr ist zu vermuten, daß jener Grundbestandteil nicht anders wie andere einfache Werkzeuge, z. B. die Schaufel, die Hacke, an verschiedenen Orten sich an den primitiven Grabstock als einfaches Instrument der Ackerfurchung angeschlossen hat, worauf dann durch Kombinationen mit andern Elementen der zusammengesetzte Pflug entstand, der nun natürlich in verschiedenen Fällen je nach der Art dieser Kombinationen einigermaßen variierte. Höchstens ist zuzugeben, daß die Breite dieser Variationen vermöge des gestellten Zwecks eine einigermaßen beschränkte ist. Es ist also wahrscheinlich, daß hier wie so oft die Wanderung einmal gefundener zweckmäßiger Formen und die selbständige Erfindung an verschiedenen Orten ineinander eingegriffen haben, und daß es daher nur eine verhältnismäßig kleine Zahl von Ausgangszentren der Pflugkultur auf Erden gegeben hat. Diese Auffassung würde zugleich erklären, daß offenbar in den Anfängen der Ackerkultur Pflugbau und Hackbau noch vielfach nebeneinander bestanden haben, sei es daß der reichere Ackerbauer bereits mit dem Pflug arbeitete, während sich die ärmere Bevölkerung noch der Hacke bediente, oder sei es daß in Gegenden fortgeschrittener Kultur der Pflug bereits eingeführt war, während abgelegene Landesteile noch die Hackkultur betrieben. Bei dem Zusammenhang der Wirtschaft des einzelnen mit der Gemeindegewirtschaft ist das letztere wohl das häufigere. Gerade wenn die Entwicklung der Bodenkultur überhaupt ein in sich zusammenhängender Vorgang gewesen ist, bei welchem Hackbau und Pflugbau nur die am meisten hervortretenden Stadien des an sich einheitlichen Prozesses bildeten, wird man sich in der Tat kaum ein wesentlich anderes Bild dieser Entwicklung machen können. Wenn aber, wie das der zusammengesetzten Beschaffenheit des Pflugs gewissermaßen schon von außen anzusehen ist, die Pflugkultur nicht bloß gegenüber den vorangegangenen Stadien die entwickeltere Form, sondern im Hinblick auf das Verhältnis zu der primitiveren Bodenarbeit eine Synthese derselben darstellt, so leistet sie einerseits die Summe

dessen, was die vorangegangenen Hilfsmittel geleistet haben, anderseits erzeugt sie intensiv und extensiv eine die bisherigen Hilfsmittel weit hinter sich lassende Gesamtwirkung. Offenbar ist es eben diese Steigerung der Leistungen, die dem Pflug, weil sie ihm in seinen verschiedenen Formen gemeinsam ist, den Anschein einer einmaligen Erfindung geben kann, die als solche über alle ihre Verbreitungsgebiete gewandert sei. Dieser Schein verschwindet jedoch, wenn man bedenkt, daß der Grundbestandteil aller Pflugformen, die Pflugschar, an sich ein ebenso einfaches Werkzeug ist wie Schaufel oder Hacke, so daß sie so gut wie diese an verschiedenen Orten unabhängig auftreten konnte. Die Kombination mit den andern Bestandteilen, welche die Pflugschar erst zum wirklichen Pflug macht, ist aber eine immerhin derart wechselnde, daß nur eines schließlich als das gemeinsame übrig bleibt: das ist eben die Idee einer solchen Kombination der bis dahin nur in isolierter Form angewandten Werkzeuge zu einem Ganzen unter Hinzufügung der diese Vereinigung herstellenden bewegenden Kraft, die zuerst der Mensch selbst, und die dann das an den Pflug gespannte Tier hergegeben hat, oder es ist, wie wir diesen Vorgang allgemein ausdrücken können, die Umwandlung des Werkzeugs in eine Maschine, die den Charakter dieser Erfindung ausmacht. Dies ist aber das spezifische Merkmal, das eben überall die eigentliche Erfindung kennzeichnet. Ein einfaches Werkzeug, wie Hacke, Keule, auch die Pflugschar als solche, entsteht aus zufällig vorgefundenen und eventuell zweckmäßig abgeänderten äußeren Objekten, eine Maschine ist dagegen von Anfang an eine planmäßige Verbindung einfacher Werkzeuge, die den bloßen Zufall ausschließt.

Mit dem ungleich größeren Anteil intellektueller Arbeit, auf die der Pflug schon in seinen einfacheren Formen und dann in zunehmendem Maße in seiner Weiterbildung zurückgeht, hängt nun zugleich die Stellung zusammen, die unter seiner Herrschaft die Ackerkultur überhaupt gewinnt, und in der sie in einen augenfälligen Gegensatz insbesondere zu der Hackkultur tritt. Der voll ausgebildete Hackbau ist vermöge des in ihm auf das höchste gesteigerten Prinzips der Nächstenhilfe eine gemeinsame Angelegenheit. Er ist es daher, der mutmaßlich die Grundlage der Stammes- und Sippenorganisation der Kulturvölker gebildet hat, wie sie einerseits in den sozialen Einrichtungen und den Normen der Sitte, anderseits in gemeinsamen

Kulten ihren Ausdruck findet. Die Hacke, wenn sie für den einzelnen ein nützliches Werkzeug sein soll, kann zu einem solchen nur in gemeinsamer nach festen Ordnungen geregelter Arbeit werden. Der Pflug fordert die volle Aufmerksamkeit dessen, der mit ihm sein Feld bestellt; er leistet für diesen unendlich viel mehr als die Hacke, aber er leistet es nur für ihn, nicht für die Gemeinschaft, oder letzteres doch nur in der Form einer Arbeit, die der einzelne Ackerbauer für die Bestellung eines Ackerlandes zu vollbringen hat, das aus dem individuellen Besitz zu gemeinsamen Zwecken als Gemeindebesitz, *ager publicus* der Römer, ausgeschieden ist. So gewinnt der Hackbauer seinen Lebensunterhalt durch die Teilung des Ertrags der gemeinsamen Arbeit, der Pflugbauer durch die Bearbeitung des ihm eigenen Bodens mit dem eigenen Pflug oder, wenn sein Besitz dazu nicht zureicht, durch die vertragsmäßige Verwendung des Ackergeräts im Wechsel mit andern Eigentümern. Darum stellt die Pflugkultur den einzelnen auf sich selbst. Sie schafft individuelles Eigentum in scharfer Sonderung von der des benachbarten Besitzers. Die Ackerkulte hören nicht auf, aber sie nehmen andere Formen an. Es sind nicht mehr die Dämonen des Bodens, die, wie bei den Vegetationsfesten des Hackbauers, im Vordergrund der Kulte stehen, sondern diese sind fast gänzlich abgelöst von den Himmelsgöttern, in deren Dienste sie treten, und die die irdische wie die unterirdische Welt beherrschen. Zwar bleiben Saat und Ernte die beiden Zentren der Vegetationsfeste, um die sich das Leben bewegt; aber in ihrem Wert haben sie ihre Stellen getauscht. Ist auf dem Höhepunkt des Hackbaus das Saatfest das vorherrschende Kultfest, so rückt mit dem Pflug an seine Stelle die Ernte mit den symbolischen Bräuchen, die der Freude an dem Ertrag und der Hoffnung auf seine künftige Erneuerung Ausdruck geben. Dieser Gegensatz hat seine natürlichen Quellen in der Art der Arbeit, die bei der Hackkultur das Säen zu einer gemeinsamen, dagegen die Sammlung der Früchte, wo einmal die Teilung des Ertrags eingetreten ist, zu einer individuellen Arbeit macht, während umgekehrt die Pflege des Bodens durch den Pflug und die mit dieser unmittelbar verbundene Arbeit des Säens den einzelnen durch ein weiteres durch den Umfang seines Besitzes bestimmtes Areal von seinen Nachbarn trennt. Dagegen steht bei der Ernte für den Hackbauer die Sorge für den individuellen Anteil an dem Gesamtertrag

der von der Gemeinschaft bestellten Flur im Vordergrund, während die Bestellung des Bodens zur Saat eine durchweg gemeinsame ist, bei der jeder ebenso für seine Nachbarn wie für sich selbst arbeitet. Unterstützt wird sichtlich dieser Gegensatz eben dadurch, daß für die Saatkulte die zeugenden Fruchtdämonen des Bodens, für die Erntekulte die Himmelsgötter mit ihrer Herrschaft über die beiden großen Mächte, die über der Erde den Ertrag der Felder bestimmen, über Regen und Sonnenschein, die Hauptobjekte des Kultus sind. Damit greift dann zugleich dieser Gegensatz in Kultus und Sitte in einem Umfange und in einer das gesamte seelische Leben erfassenden Tiefe ein, wie sie keiner andern Seite des äußeren Lebens eigen ist. In den phönikischen, syrischen und den meisten kanaanäischen Kulturen auf der einen, in den semitischen Religionen Vorderasiens auf der andern Seite tritt uns dieser Gegensatz in scharf umrissenen Bildern entgegen: in jenen weibliche Lokalgötter vorherrschend, sichtlich hervorgewachsen aus ekstatischen Vegetationskulturen und aus der engen Beziehung des sexuellen Lebens zu den zeugenden Kräften der Natur, hier die großen Himmelsgötter, die Schützer der Städte und Reiche, die den Gedanken einer über Himmel und Erde ausgebreiteten Weltordnung in alle Verhältnisse des Lebens hinübertragen. Es sind Gegensätze, die dann vielfach auch sonst, am ausgeprägtesten später in der griechischen Religion nebeneinander wirksam geworden sind; und in den Steigerungen, zu denen sich die Fruchtbarkeitskulte in den Mysterien der phönikischen und assyrischen Astarte, der phrygischen Kybele, der Adonis- und Attismythen erheben, finden die furibunden Orgien dieser Kulte innerhalb entfernterer Kultursphären ihre nächsten Analogien in den wilden Saattagen der Puebloindianer. Aber diese die Kulte beherrschenden religiösen Ideen sind schließlich wiederum Spiegelungen der Affekte, die in dem Streben des Menschen nach Herrschaft über die Natur ihre letzte Quelle haben. Sie finden in den Formen der Bearbeitung des Bodens durch Hacke und Schaufel auf der einen, durch den Pflug auf der andern Seite ihren nächsten Ausdruck, verbreiten sich aber von da aus über den gesamten Kultus und werden in ihm wieder für das Leben selbst bestimmend. Denn es ist nicht nur die Richtung zu den Mächten der Tiefe und Höhe, sondern es ist zugleich die wechselnde, die Traditionen eines Wanderlebens bewahrende Bearbeitung des Bodens, die der Hackbau fest-

hält, die Einfriedigung und damit die Stabilisierung des Besitzes, die an die Pflugkultur gebunden ist. Nicht als ob diese Gegensätze, die in der mütterlichen Erdgöttin und in dem väterlichen Himmels-gott ihre frühe mythische Gestaltung finden, die Bebauung des Bodens unabänderlich dort der Hacke, hier dem Pflug zuwiesen. Der Pflug hat seine siegreiche Macht gegenüber den primitiveren Formen der Bodenkultur überall, wo die Kultur überhaupt sich weiter entwickelte, derart bewährt, daß er seine ursprüngliche Beziehung zu den Kulte[n] der irdischen und unterirdischen Götter verlieren oder gegen andere mythologische Anschauungen eintauschen konnte. Das zeigen deutlich die griechischen Mysterienkulte, wo dann freilich durch die Verbindungen der Vegetations- mit den Unsterblichkeitsgedanken die Lösung von der ursprünglichen Grundlage der Vegetationsfeste begünstigt worden ist.

Mögen die Unterschiede der Bodenkultur selbst, an die diese tiefgreifenden Gegensätze des Kultus der Himmelsgötter und der fruchtbaren Erdgöttinnen gebunden sind, in der späteren Entwicklung ihre Bedeutung verloren haben oder durch die Motive der Wanderung und der Überlieferung verschwunden sein, so bleiben jedoch weitere Eigenschaften bestehen, die nach einer andern Seite in dem Verhältnis des Menschen zur Bodenkultur hervortreten. Vor allem sind es die Festigung des Besitzes und die Besiedelung auf festem Boden, die hier der Pflug als seine unausbleibliche Wirkung zurückläßt, und durch die er von der Seite der Bodenkultur aus der Schöpfer einer fortgeschrittenen Kultur überhaupt geworden ist. Fesselt in diesem Fall das Werkzeug durch die Pflege, deren es bedarf, an sich schon an ein besonderes Areal, so sind der reichere Ertrag, den sein Gebrauch liefert, die strengere Ausbildung des Sondereigentums, die hieraus entspringt, weitere sich wechselseitig verstärkende Momente dieser Stabilisierung. Dem Hackbau fehlen auf seinen vollkommeneren Stufen diese Motive nicht ganz, aber sie treten mehr zurück, und es machen sich neben ihnen andere geltend, die in entgegengesetzter Richtung wirken. Treibt zunächst der Hackbau selbst von Ort zu Ort, um in wechselnderen Siedelungen den geringeren Ertrag wett zu machen, den das einzelne Territorium liefert, so bringt nun die so entstehende Tendenz zur Wanderung ein weiteres Motiv zu wachsender Geltung, das von der nirgends auf Erden fehlenden Beziehung des Menschen

zu seiner tierischen Umwelt ausgeht, das aber immerhin durch die Festigung des Wohnorts zum Teil kompensiert wird. Die Wanderung macht an und für sich noch nicht den Ackerbauer zum Nomaden. Zwar bringt sie wechselndere Bedingungen der Ernährung je nach dem Ertrag des Bodens hervor, aber das hindert nicht, daß sogar die Bodenfrüchte die Hauptquellen seines Lebens bleiben; nur daß die wechselnde Lebensweise natürlich der Vervollkommnung der Kultur hemmend im Wege steht. Dafür tritt nun aber eine andere Bedingung aushelfend ein, die daneben eine tiefe Rückwirkung auf die seelische Konstitution des Menschen selbst ausübt. Früh spielt, wie wir unten sehen werden, das Verhältnis zum Tier eine für das menschliche Leben wichtige Rolle innerhalb der früheren, vorwiegend durch den Ackerbau getragenen Kulturstufen. Gerade in der Periode der sei es durch vergrößerten Hackbau, sei es durch die Pflugkultur gesteigerten Anfänge der Ackerwirtschaft bildet sich im Anschluß an die 'estere Siedelung im Gegensatz ebenso zu den vormaligen Tierkulten wie zu dem Leben des Jägers ein neues, friedliches Verhältnis zwischen Mensch und Tier. Der Mensch sucht das Tier, und das Tier sucht den Menschen. So entsteht die merkwürdige Erscheinung des „Tierparks“, wie man jene Ansammlungen von Tieren verschiedener Gattung wohl nennen kann, mit denen sich besonders der mittel- und südamerikanische Indianer umgibt. Verläßt nun der Hackbauer seinen bisherigen Wohnplatz, um ein neues ergiebigeres Feld aufzusuchen, so nimmt er seine Umgebung, also mit dem Material für die Aufrichtung der Zelte oder Hütten auch die Tiere, mit denen er zusammenlebt, in die neue Niederlassung mit. So spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß das Verhältnis zwischen Ackerbauer und Nomaden nicht, wie man gewöhnlich annahm, dies ist, daß eine ursprünglich ohne feste Siedelung umherschweifende Nomadenhorde allmählich in einem bestimmten Gebiet sesshaft wird, sondern daß umgekehrt aus einer Ackerbaubevölkerung eine Abteilung, neuen, ertragreicheren Boden aufsuchend, sich abzweigt und auf diese Wanderung die Tiere mitnimmt, die ihre gewohnte Umgebung bilden. So entwickelt sich aus dem Ackerbauer, wenn auch immerhin in einem noch verhältnismäßig frühen Stadium der Bodenkultur, der Nomade, nicht aus dem Nomaden der Ackerbauer, wohl aber können nun, indem die Pflege des Bodens der Pflege der Tiere mehr und mehr Platz macht, jene Zwischenzustände,

die in Wirklichkeit die gewöhnlichen Siedlungsformen auf dieser Kulturstufe zu sein pflegen, entstehen: Bodenkultur mit wechselnder Siedelung neben Tierzucht, daraus hervorgehende Zustände wechselnder Siedelung mit nebensächlicher Bodenkultur, ausschließliche Tierpflege, bei welcher der neue Boden selber nur der Tierpflege dient, oder eigentliches Nomadentum, wie es sich aus dem vorigen Zustand in der dem Ackerbau widerstrebenden Steppen- und von spärlichen Oasen unterbrochenen Wüstenlandschaft ausbildet, endlich, wenn umgekehrt das neue Territorium sich zur Entstehung einer festeren Siedelung eignet, Bodenkultur und Tierpflege im Verein. Das ist dann der endgültige Zustand einer aus beiden Faktoren zusammengesetzten Landwirtschaft. Die veränderlichen Zustände, die gerade die Verhältnisse zum Tier kennzeichnen, verbieten es, diese Stadien irgendwie Schritt für Schritt zu verfolgen, da sie im allgemeinen allen Kulturstufen angehören, die eine irgendwie sichere Tradition nicht kennen; aber das Bild, das uns die Mannigfaltigkeit menschlicher Siedelungen nach beiden Seiten in ihrer Verteilung über Bodenpflege und Tierpflege darbietet, entspricht jedenfalls weit vollkommener diesem Prozeß, der überdies, wie wir unten sehen werden, in der tatsächlichen Entwicklung der Domestikation der Tiere seine Stütze findet, als die rein begriffliche Konstruktion, die sich auf dem alten Schema der Wirtschaftsstufen Jäger, Nomade, Ackerbauer aufbaut. Auch die Stellung des Jägers, die, wie oben bemerkt, überhaupt streng genommen keine spezifische Kulturform, sondern lediglich eine mit den übrigen Lebensformen, namentlich mit der des Sammlers und des primitiven Hackbauern sich verbindende Beschäftigung ist, die je nach Umständen wechseln, ja gelegentlich ganz verschwinden oder wieder entstehen kann, schließt sich diesen natürlichen, auf dem Zusammenwirken äußerer Naturbedingungen und psychischer Motive beruhenden Verhältnissen ungezwungen an.

Hier bildet nun allerdings das Nomadentum in ganz anderer Weise einen Grenzfall, der ihm eine wichtige Stellung in der Entwicklung der Kultur anweist. Der Nomade, der die Beziehung zu einer auch nur zeitweisen festeren Siedelung verloren hat, ist keine bloße Konstruktion, sondern er ist unter bestimmten Natur- und Kulturbedingungen Wirklichkeit; vor allem aber hat das Nomadentum auch da, wo es selbst nicht als bleibende Lebensform andauert, einen tiefgreifenden Ein-

fluß auf den Volkscharakter ausgeübt, wie er längst, nachdem der Nomade zur festeren Ansiedelung übergegangen ist, in Religion, Sitte und Geschichte sich offenbart. Von den Boden- und Fruchtbarkeitskulten mit ihren sexuellen Ausschreitungen ist schon die Rede gewesen. Auch der Wandertrieb liegt dem Nomaden, selbst nachdem er sesshaft geworden ist, im Blute; er wirkt, wie wir wohl annehmen dürfen, fort, wo die städtische Kultur Platz gegriffen hat, in dem Handelstrieb der Phöniker, Syrer, der Araber und der semito-turanischen Völker, die die Hauptträger der Kultur des Islam geworden sind. Besonders treten aber diese spezifischen Eigenschaften des Nomaden hervor, wo in kleineren Bezirken Nomade und Ackerbauer nebeneinander leben. Da ist der Nomade nicht der friedliche Hirte, den die spätere Dichtung geschaffen und zum Teil noch die Ethnologie festgehalten hat, und der Ackerbauer der um seinen Besitz streitende kriegerische Mensch, sondern die Rollen sind umgekehrt verteilt: die Völker nomadischer Abstammung sind die kriegerischen, die den Ackerbau pflegenden der friedlichen Kultur zugeneigt. Überaus lebendig tritt uns dieser Gegensatz in den Kämpfen der Israeliten, des ursprünglichen Ackerbauvolkes, mit seinen kanaanitischen Nachbarstämmen entgegen¹⁾. Auch hier hat die falsche Übertragung der Begriffe schon das Bild der biblischen Tradition gefälscht, die in Abel den Hirten, in Kain den Brudermörder schildert, ein Mythos, hinter dem sich ursprünglich die Verwechslung der israelitischen Stammeswanderungen mit den Wanderungen der kriegerischen Nomaden verbergen mag. Entscheidend für das ursprüngliche Verhältnis ist auch hier der Kultus, der in dem Gott Israels deutlich den Stammesgott des Ackerbauers den Zaubergöttern der nomadischen Nachbarstämme gegenüberstellt. Diese Verhältnisse haben freilich später in den Wechselwirkungen der Kulte mannigfach ineinander eingegriffen, und sie haben in der religiösen Mission des älteren wie des jüngeren Prophetentums eine entscheidende Rolle gespielt. In anderer Weise haben in den großen Staatenbildungen der Babylonier und Assyrer auf der einen, der Ägypter auf der andern Seite die Mischungen der Kulte, die an die Völkerkreise dieser Staaten gebunden waren, jene gewaltigen Mischungen der Motive hervorgebracht, in denen sich die dem ursprünglichen Nomadentum entstammende Expansivkraft dieser

¹⁾ Bd. 6², S. 181 f.

Weltreiche mit der aus der frühen Ackerkultur hervorgegangenen organisierenden Kraft der friedlichen Gesellschaft verband. Hier ist dann aber überall die durchschlagende Kraft der Kultur die des Ackersbauers geblieben, und vor allem in den großen an die Pflege der Pflugkultur gebundenen Ackerfesten äußern sich überall, wie in Religion, Mythos und Sitte, die Triebkräfte staatlicher Entwicklung. So ist die unter den Einfluß des Pflugbaus getretene Ackerkultur zu der führenden Macht geworden, die auf alle anderen Seiten des Kulturlebens von früher Zeit an herübergewirkt hat, während die abweichenden und ihr zum Teil entgegengesetzten Motive der Ackerkultur im allgemeinen nur assimilative Elemente gewesen sind. Unter diesen den Pflugbau teils ergänzenden teils verdrängenden Formen der frühesten Kultur nimmt dann die Domestikation der Tiere vor andern eine hervorragende Stelle ein, wie sich dies schon in jenem Gegensatz von Nomadentum und Ackerbau offenbart, um dann in den aus beiden entspringenden komplexen Formen der materiellen Kultur ein wichtiges Ferment der weiteren Entwicklung zu bilden.

3. Die Domestikation der Tiere.

a. Allgemeine Entwicklung der Beziehungen zwischen Mensch und Tier.

Die Gegensätze von Freundschaft und Feindschaft, die die Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft beherrschen, erstrecken sich, freilich in etwas veränderter Bedeutung; auch über die Beziehungen zwischen Mensch und Tier, und sie bilden in ihrem Wechsel wichtige Faktoren der Kultur. Sie äußern sich in den Anfängen dieser vor allem in der mythologischen Auffassung der Tierwelt, nach der diese in schützende, dem Menschen sympathisch gesinnte und in ihm feindliche Wesen zerfällt. Der Totemismus gestaltet dann diese erste Psychologie der Tierwelt in eine Art von primitivem Kultus um, in welchem vor allem das Gefühl der Abhängigkeit des Menschen von dämonischen Mächten im Vordergrund steht, die er in den ihm teils verwandt teils fremdartig erscheinenden Tieren verkörpert sieht. Allmählich scheidet sich dieses Verhältnis in eine auf- und eine absteigende Entwicklung. Auf der einen Seite findet die Vorstellung der Herrschaft des Tieres über den Menschen ihre gesteigerte Fortsetzung in den Tiergöttern,

die noch in die späteren Götterkulte hineinreichen, in diesen aber auch allmählich zu bloß symbolischen Vorstellungen sich verflüchtigen. Auf der andern Seite wandelt sich das Tier von Stufe zu Stufe in ein dem Menschen gleiches, im wesentlichen nur äußerlich andersartiges Wesen, mit dem er, wie mit seinesgleichen, bald im Kampfe liegt, bald Freundschaft schließt. Dort ist es das Leben des Jägers neben der Furcht vor der das eigene Leben gefährdenden Macht der Tiere, die zusammen Tier und Mensch als dauernde Feinde einander gegenüberstellen. Hier ist es ein friedliches Zusammenleben, das sich allmählich entwickelt, und das wir, da es im gemeinsamen Leben beider unter gleichem Obdach seinen sprechendsten Ausdruck findet, die verwandten Erscheinungen zusammenfassend, kurz die Domestikation der Tiere nennen wollen. So bilden das Jagdtier und das domestizierte Tier einander parallelgehende Begriffe: die Domestikation schützt im allgemeinen innerhalb früher Zustände das Tier vor dem Menschen ebenso wie diesen vor dem Tier, und meist ist sie in gewissem Sinn eine wechselseitige, wenn auch die Veranlassung zu ihr bald mehr von der einen, bald mehr von der andern Seite ausgehen kann. Doch obgleich in der Regel der Mensch die aktive Rolle spielt, so sind es doch stets spezifische Eigenschaften des Tieres, die dabei von entscheidender Bedeutung sind.

Nirgends hat nun aber wohl so sehr wie in diesem Gebiet jener utilitarische Gesichtspunkt, der in der Geschichte der wirtschaftlichen Kultur durch die teleologische Betrachtung überall veranlaßt wird, eine das Verständnis der kausalen Zusammenhänge trübende Rolle gespielt wie bei der Geschichte der Domestikation der Tiere; und namentlich gilt dies für die folgenreiche Geschichte des Eintritts der Tiere in die Ackerkultur. Die dadurch bedingte Verengung des Gesichtskreises hat nirgends so deutlich sich ausgeprägt wie in dem Begriff der „Viehzucht“. Ursprünglich für die in der Landwirtschaft verwendeten im allgemeinen herdenweise gehaltenen Tiere gebraucht, findet der Begriff Vieh schon in der Sprache eine Anwendung, die bereits den Zustand der unter der Mithilfe der Tiere, insbesondere des Rindviehs ausgebildeten Pflugkultur voraussetzt. Wie dieser Zustand entstanden sei, wird überhaupt nicht gefragt, und da er doch, wie primitivere Kulturen lehren, kein ursprünglicher sein kann, so wird dabei offenbar als selbstverständlich angenommen,

daß der Mensch die Viehzucht erfunden habe. Nach der unwahrscheinlichsten unter den hinsichtlich der Art dieser Erfindung möglichen Annahmen soll sogar der Jäger, den doch wahrlich seine Beschäftigung am wenigsten dazu befähigt, zuerst das Wild, statt es zu töten, eingefangen und zu den erwünschten wirtschaftlichen Leistungen gezüchtet haben. Aber auch wenn man, was ja an sich eher denkbar wäre, den Ackerbauer diese Erfindung machen ließe, so würde diese Hypothese immer noch an dem Widerspruch scheitern, daß sie einen Erfolg als bereits bekannt voraussetzt, der noch nicht existierte und nach den sonst vorhandenen Bedingungen kaum vorausgesehen werden konnte. In der Tat ist es überaus schwer begreiflich, wie jemand unmittelbar auf den Gedanken geraten sein soll, zuerst den Stier durch seine Kastrierung zu zähmen, um ihn dann als Ochse an den Pflug zu spannen und dadurch dem Menschen eine Kraftleistung abzunehmen, die dieser selbst bisher zu leisten genötigt war. Dies ist wohl das aufs höchste gesteigerte Beispiel der Hypothese einer ausschließlich von der menschlichen Erfindungskraft ausgegangenen Schöpfung der Kultur. Gewiß muß ja ein neuer Zustand aus andern Zuständen hervorgegangen sein, die die Bedingungen zu ihm latent bereits in sich trugen; aber daß ein in der Wildnis frei lebendes Tier in ein auf bestimmte Zwecke abgerichtetes übergegangen sei, ohne eine andere Ursache als die menschliche Absicht, diesen Erfolg zu erreichen, das widerspricht jedem sonst bekannten kausalen Zusammenhang. Schon Eduard Hahn hat daher bemerkt, daß hier möglicherweise der Begriff des Tieropfers das Zwischenglied bilden könne, welches einen verständlichen Zusammenhang herstelle. Neben dem vollen gibt es ja auch ein partielles Tieropfer, in dem einzelne einer Gottheit besonders heilige Teile ihr dargebracht werden; und insbesondere ereignet sich solches in den Fruchtbarkeitskulten der Ackerbaugottheiten, wo es in der Kastration nicht bloß des Menschen, sondern auch der zu heiligen Handlungen verwendeten Tiere seine Spuren zurückgelassen hat. So sei die Zähmung des Ochsen gewissermaßen durch Zufall entdeckt worden und habe dann zur Verwendung des Tieres am Pflug geführt. Aber auch hier bleibt noch die Frage: wie ist das Rind überhaupt zu einem heiligen Tier geworden? Soweit diese Frage zur Psychologie des religiösen Kultus gehört, ist sie früher erörtert worden¹⁾. Doch sie hat noch eine andere

¹⁾ Vgl. Bd. 6, S. 420 ff.

Seite, und diese fällt als einer ihrer wichtigsten Bestandteile der Psychologie der Kultur zu. Sie besteht in der Frage: wie ist jene gesellschaftliche Verbindung von Mensch und Tier entstanden, die wir nach ihren äußeren Hauptmerkmalen die Domestikation der Tiere nennen? Die gewöhnliche Theorie nimmt an, sie sei eine Folge der Züchtung. Diese ist unmöglich, weil sie, wie wir sahen, unhaltbare Voraussetzungen in sich schließt. Wohl aber gibt es zahlreiche Tatsachen, welche darauf hinweisen, daß das Umgekehrte der Wirklichkeit entspricht. Zuerst müssen überhaupt Mensch und Tier irgendwie in eine Verbindung miteinander getreten sein, die für jenen eine Verwendung des Tieres zu bestimmten Zwecken möglich macht. Der jeder spezifischen Züchtung vorausgehende Vorgang besteht nun in der Entwicklung einer gemeinsamen Wohnstätte, mag eine solche in der freien Natur sich ausbilden oder im engeren Sinne als ein Leben innerhalb des gleichen Wohnraums. Das notwendig vorauszusetzende kausale Verhältnis ist dabei dies, daß die Domestikation und die Züchtung zu irgendeinem nützlichen Zweck nicht zusammenfallende Vorgänge sind, sondern daß die Züchtung, die ja nur die besondere Form ist, welche hier die Erziehung annimmt, bereits, ganz so wie die menschliche Erziehung, ein Zusammenleben voraussetzt, das zuvor aus irgendwelchen Ursachen entstanden sein muß. Welches diese Ursachen sind, ob sie, wie beim Menschen, in der Bildung der Familien- und Gemeindeverbände oder, wie beim Tiere in seinem Verhältnis zum Menschen, in irgendwelchen andern Motiven bestehen, bleibt dabei zunächst dahingestellt. Gewiß ist nur, daß sie mit der Domestikation ebensowenig identisch sind, wie die menschliche Erziehung ohne weiteres mit dem Zusammenleben der Menschen von selbst gegeben ist. Dies bestätigt sich denn auch darin, daß die Zwecke, zu denen das domestizierte Tier verwendet wird, sehr wechselnde sind, und daß sehr verschiedene, ja entgegengesetzte sich verbinden können. Endlich ist aber auch nicht ausgeschlossen, daß die Domestikation zwar in der Regel vom Menschen ausgeht, daß aber bei ihr doch im Grunde Mensch und Tier zusammenwirken, namentlich insofern, als bestimmte, darunter vor allem auch psychische Eigenschaften der Tiere den Vorgang unterstützen können. Auch ist als eine zwar seltene, immerhin jedoch für das ganze Verhältnis bezeichnende Erscheinung der Fall nicht ausgeschlossen, daß bei der Domestikation nicht der Mensch, sondern das

Tier die aktive Rolle spielt. Von dieser Selbstdomestikation werden wir daher zweckmäßig ausgehen.

b. Die Selbstdomestikation.

Schon durch seine Verbreitung nimmt der Hund eine einzigartige Stellung unter unsern Haustieren ein. Er begleitet den Menschen auf allen Stufen der Kultur und seine Geschichte reicht zurück bis in die ältesten Zeiten. Als besondere Spezies existiert er überhaupt nur als Kulturtier, und im verwilderten Zustand kommt er so selten vor, daß sich für ihn das gewöhnliche Verhältnis umgekehrt hat: der gezüchtete Hund ist zum normalen Typus geworden, zum *canis familiaris* der Zoologen, der verwilderte Hund zur Abart, der seine charakteristischen Eigenschaften, unter ihnen in erster Linie die Äußerungen der Affekte der Anhänglichkeit an den Menschen und der Abneigung gegen dessen Feinde, wie besonders das Bellen, zu verlieren pflegt, Eigenschaften, die übrigens auch bei dem domestizierten Hund nicht gezüchtete, sondern selbsterworbene zu sein scheinen. So wird denn der Hund als der Abkömmling nicht einer selbständigen Urrasse, sondern anderer Arten der gleichen Gattung, namentlich der äußerlich nächstverwandten Wolf und Schakal, betrachtet, wie denn auch diese Arten in der Gefangenschaft gehalten mit ihm fruchtbare Nachkommen erzeugen können, was man wohl als eine experimentelle Bestätigung dieser Abstammungstheorie betrachten darf. Freilich ist diese Bestätigung nicht ganz bindend, weil sie von der unendlichen Variabilität der Hunderassen keine Rechenschaft gibt, so daß diese vielleicht erst aus Momenten entstanden ist, die nur zum geringsten Teil aus der ursprünglichen Abstammung, der Hauptsache nach aber aus Einflüssen hervorging, die auf das Tier in der langen Zeit seiner Domestikation eingewirkt haben. Da Wolf und Schakal in ihrer Körpergröße erheblich abweichen, so kann man wohl vermuten, daß jener der Stammvater der größeren, dieser der kleineren Hunde ist; aber das Hauptgewicht muß hier doch auf die Kulturgeschichte des Hundes selbst fallen, in der neben sonstigen äußeren Lebensbedingungen der wesentliche Anteil der Auslese durch den Menschen zukommt. Diese mag zuerst ziemlich planlos erfolgt sein, hat dann aber mehr und mehr einer planmäßigen Rassenzüchtung Platz gemacht. Doch für die Sonderstellung, die der Hund innerhalb des Kreises der sogenannten

Haustiere einnimmt, ist es hier wiederum bezeichnend, daß unter den Motiven der durch den Menschen betriebenen Zuchtwahl die eigentlichen Nutzzwecke, wenn sie auch nicht fehlen, doch nicht wie sonst die Hauptrolle spielen, sondern daß teils in ästhetischen, teils in sozialen aus Geselligkeits- und Spieltrieb gemischten Motiven diese Wahl ihren Ursprung nimmt. Gerade diese Motive dürften, wenn man nicht nach irgendeinem äußeren und namentlich nicht nach dem wirtschaftlichen Wert die Züchtung der Haustiere abschätzt, sicherlich numerisch an erster Stelle stehen und höchstens noch von der Züchtung gewisser Vogelarten, darunter der auch sonst in den Bedingungen der Domestikation dem Hunde nahestehenden Tauben und der Kanarienvögel, erreicht werden. So ist es denn auch noch kaum jemandem beigegeben, den Hund in das übliche Schema der Nutztiere einzureihen. Wohl hat er am ehesten eine Art spezifischen Berufs als Wächter oder als Jagdhund; aber es ist doch nur ein Teil der Hunde, der diesen Berufen dient. Noch weniger gilt dies von ihm als Zug- und Lasttier oder gar von der Benutzung seines Fleisches zur Nahrung. Er kann von allem dem etwas, aber auch nichts, sondern bloß der Gefährte des Menschen sein, und das letztere ist er vielleicht am häufigsten auf den primitiven Stufen der Kultur: so bei den Australiern und Melanesiern sowie bei den afrikanischen Zwergvölkern. Und doch kann anderseits gerade der Hund innerhalb einfacher Kulturen das einzige und dabei zu den verschiedensten Zwecken verwendete Haustier sein: so bei den Eskimos, deren Hütten er bewacht, deren Schlitten er zieht, und denen er auf der Jagd auf Seehunde und Eisbären beisteht.

Es ist klar, daß angesichts dieser vielseitigen Rolle, die der Hund im Leben des Menschen spielen kann, von irgendeinem einzelnen Zweck, zu dem er ursprünglich gezüchtet worden wäre, und von dem aus er dann gelegentlich andere Leistungen übernommen hätte, nicht die Rede sein kann. Wenn es unter seinen Berufen einen gibt, der als ein einigermaßen konstanter betrachtet werden darf, so ist es der, Gefährte des Menschen zu sein, und als solcher kann er ihm dann natürlich auch je nach seinen Fähigkeiten Dienste leisten. Gerade die Tatsache, daß diese nach den verschiedensten Richtungen auseinander gehen, beweist aber ihre sekundäre Bedeutung. Der Hund ist allmählich zu sehr verschiedenen nützlichen Zwecken verwendet worden,

aber dies ist geschehen, weil er als Gefährte des Menschen diesem zur Verfügung stand. Er ist nicht erst infolge der Abrichtung zu bestimmten nützlichen Leistungen domestiziert worden. Oder, wie man das nämliche ausdrücken kann, die Domestikation selbst ist in diesem Fall der primäre Zweck, dem alle andern erst vermöge weiterer Bedingungen, die das Zusammenleben mit dem Menschen herbeiführte, gefolgt sind. Als ein solch primärer Zweck kann aber die Domestikation nicht vom Menschen allein ausgegangen sein. Es ist undenkbar, daß dieser etwa einen Gefährten gesucht hätte und dabei auf den Hund gestoßen wäre, sondern dieser Vorgang ist nur als ein wechselseitiger möglich: der Hund muß sich gleichzeitig dem Menschen wie dieser ihm angeschlossen haben. Die sogenannte Zähmung des Hundes ist daher ebenso eine Domestikation durch den Menschen wie eine Selbstdomestikation; und dieses Verhältnis ist wieder allein unter der Bedingung möglich, daß dabei die Selbstdomestikation im Vordergrund steht. Der Hund hat zuerst den Menschen aufgesucht, ehe dieser ihn zu seinem Gefährten annahm. Dies erklärt denn auch ohne weiteres die außerordentlich wechselnde Funktion, die der Hund im Haushalt des Menschen übernehmen kann. So bleibt denn nur die Frage, welches die Motive gewesen sein können, die auf das Tier eingewirkt haben, als es sich zum ersten Male an den Menschen anschloß. Auch hier bildet aber diese Selbstdomestikation offenbar einen Ausnahmefall insofern, als wir bei ihr nach spezifischen, von den heutigen Bedingungen seines Anschlusses an den Menschen wesentlich verschiedenen Ursachen kaum zu fragen brauchen. Diese Ursachen werden damals wie heute wohl die gleichen gewesen sein, die auch den Menschen veranlassen, sich nach Schutz gegen die Unbilden des Wetters und gegen feindliche Menschen und Tiere umzusehen. Die Mittel dieses Schutzes sind im allgemeinen für den Hund dieselben wie für den Menschen. Neben dem Schutz gegen Regen und Wind und dem Anschluß an andere lebende Wesen ist es besonders die Wärme des häuslichen Herdes oder des Lagerfeuers, die ihre Anziehungskraft auf beide nie verfehlt; und so mag die früheste Kulturtat, die Erfindung des Feuers, auch an dieser wahrscheinlich ältesten Domestikation eines Tieres nicht unbeteiligt gewesen sein¹⁾.

¹⁾ Alle diese Momente legen beim Hunde den Gedanken einer Selbstdomestikation so nahe, daß er von verschiedenen Forschern wahrscheinlich unabhängig

So sehr man geneigt sein mag, in diesem Sinne der Annahme einer Selbstdomestikation des Hundes zuzustimmen, so ist er aber doch dabei wohl meist in dieser Beziehung allzu sehr als eine Ausnahme betrachtet worden, gegenüber der alle andern sogenannten Zählungen und Züchtungen ausschließlich aus der Willkür des Menschen hervorgegangen seien. Und doch weisen schon die großen Unterschiede der Anlage zur Domestikation offenbar darauf hin, daß in dieser Beziehung auch die meisten andern Tiere, die überhaupt domestiziert worden sind, schon durch ihre ursprünglichen Eigenschaften dabei in gewissem Grade selbst mitgewirkt haben. Zunächst gehört hierher die Tatsache, daß die meisten domestikationsfähigen Tiere zugleich Herdentiere sind, wenn wir diesen Ausdruck auch auf jene Fälle ausdehnen, wo sie mindestens gewohnt sind, sich wenn auch nur in kleineren Gruppen zusammenzurotten. Die Neigung, sich an seinesgleichen anzuschließen kommt also, wie es scheint, der Ausbildung des Anschlusses an den Menschen, die immerhin eine Begleiterscheinung der Domestikation zu sein pflegt, fördernd entgegen. Damit hängt dann weiterhin zusammen, daß dieselben Tiere auch verhältnismäßig leicht sich gewöhnen, bestimmte Orte immer wieder als Ruhestätten aufzusuchen. Das kann spontan geschehen: so beobachtet man es besonders bei Vögeln, wo die Bevorzugung bestimmter Orte zum Nestbau damit zusammenhängen mag. Diese natürlich vorkommende Eigenschaft hat sich denn auch der Mensch gerade in der Absicht der Domestikation zu Nutzen gemacht. So ist die Gewohnheit entstanden, daß man die Tiere, die man zu bestimmten Zwecken zu züchten beabsichtigt, in ein Gehege einsperrt. Dabei zeigt sich dann sehr bald die Domestizierbarkeit der Tiere daran, daß sie nach einiger Zeit nach

bereits gefaßt worden ist. Ich verweise besonders auf Ed. Hahn, *Die Haustiere und ihre Beziehungen zur Wirtschaft des Menschen*, 1896, S. 52 ff. Dazu meine *Elemente der Völkerpsychologie*, S. 23 ff. Hahns Werk ist namentlich für die wirtschaftlichen Nutztiere noch immer die vollständigste, gleichzeitig den zoologischen und ethnologischen Fragen Rechnung tragende Sammlung der weit zerstreuten Berichte über die Haustiere überhaupt. Lesenswerte Ergänzungen bietet hinsichtlich einiger für die Kultur besonders wichtiger Tiere Victor Hehn, *Kulturpflanzen und Haustiere*, 8. Aufl., 1911. Hier verweise ich auch für das folgende hauptsächlich auf Hahn. Das Werk Hehns hat, wie heute allgemein anerkannt wird, die historische und linguistische Seite allzu einseitig berücksichtigt, doch ist es in dieser Beziehung in den neuesten Auflagen für die Botanik durch A. Engler, nach der linguistischen Seite durch O. Schrader ergänzt worden.

ihrem Gefängnis von selbst zurückkehren, wenn man sie etwa zur Nahrungssuche aus ihm hinausgetrieben hat. So bildet die Gewöhnung an einen relativ dauernden Aufenthaltsort, also die Domestikation im engeren Sinne des Worts, wohl überall den ersten Akt der Züchtung. Dabei ist der Unterschied von der mutmaßlichen ursprünglichen Domestikation des Hundes eben nur der, daß der Mensch auf jene Neigung der Tiere, nach denselben Ruheplätzen zurückzukehren, durch die Einsperrung fördernd einwirkt. Auch das Tier tut dann allmählich aus freien Stücken, was es zuerst nur unter jenem leisen Zwang der Gewohnheit, dem in der Regel dann noch der Anschluß an ältere Genossen zu Hilfe kommt, getan hat. So kann man in größeren herdenreichen Dörfern alltäglich beobachten, daß abends zuerst der ältere Kuhhirt durch die das Dorf durchquerende Hauptstraße seine Herde führt, und daß dann der Gänsejunge mit seiner kleineren Schar ihm nachfolgt. Doch jeder von ihnen begnügt sich, die Hauptstraße entlang zu wandern und überläßt es seinen Schützlingen, das Gehöft, zu dem sie gehören, selbst aufzusuchen. Das tun sie denn auch, indem Gruppe für Gruppe in die Seitengassen abzweigt. Das sind Erscheinungen allzu alltäglich, als daß wir ihnen besondere Beachtung schenken. Dennoch sind sie psychologisch bedeutsam, weil sie für das eigene tätige Eingreifen des Tieres in seine Domestikation ein deutliches Zeugnis ablegen.*

Daß es sich bei dieser Angewöhnung an eine bestimmte Wohnstätte nicht etwa um eine allgemeingültige Erscheinung handelt, sondern daß dabei die psychische Veranlagung eine wichtige Rolle spielt, das beweist aber der Zusammenhang derselben mit den sonstigen Erscheinungen des sozialen Lebens der Tiere. Zugänglich einer solchen Selbstdomestikation unter dem gewohnten Obdach sind nämlich vor allem die Tiere, die zu einem sozialen Leben geneigt sind. So sind es ja unter unseren Haustieren vornehmlich die Herdentiere, bei denen wir die eben bemerkten Erscheinungen beobachten. Die Angewöhnung an die Genossen mag dann dem Zug zur Wohnstatt zu Hilfe kommen, ähnlich wie in andern Fällen, z. B. bei dem Hunde, die Angewöhnung an den Herrn dafür eintritt. Alles das sind eben verwandte Erscheinungen auf der Grundlage einer sozialen Anlage, zu der wohl in dem freien Leben der Tiere die Anfänge entstanden sind, die dann aber durch die Domestikation selbst gesteigert werden, während sie zu-

gleich infolge des Wechsels der Bedingungen Variationen erfahren können.

c. Der Tierpark und die ästhetischen Züchtungsmotive.

Ist die Domestikation ein Vorgang, an welchem in einem gewissen Grade beide, Mensch und Tier, beteiligt sein müssen, wenn er zur vollen Wirkung gelangen soll, so liegt nun freilich ein wichtiger Unterschied darin, von welcher dieser Seiten die Anregung ausgeht. Hier bildet die mutmaßliche Selbstdomestikation des Hundes einen seltenen Grenzfall gegenüber der ungeheuren Mehrzahl der Fälle, wo sie aus dem freien Entschluß des Menschen entspringt, der völlig unabhängig von den besonderen Anlagen, die das Tier in seinen sozialen Neigungen bestimmen, seine Wahl trifft. Wir haben uns gewöhnt, irgendwelche nützliche, dem Gebiet des wirtschaftlichen Lebens im weitesten Sinne des Wortes angehörende Zwecke als die Motive dieser Wahl anzusehen, während höchstens nebensächlich ästhetische Motive oder auch der hier mannigfach hereinreichende Spieltrieb wirksam sein können. Dahin gehört etwa die Züchtung gewisser Vogelarten, wie Singvögel, Papageien, Pfauen und andere Schmuckvögel. Auch können ja, wie man anerkennt, solche ästhetische Neigungen neben den Nutzzwecken bei unsern wirtschaftlichen Haustieren eine gewisse Rolle spielen. So besonders bei den Rinder-, Pferderassen usw. Auch gewisse absichtliche Deformationen, für die bei unsern Hunden und Pferden die Ohren und Schwänze die bevorzugten Teile sind, gehören hierher. So weit sie sich von dem eigentlichen Gebiet des anerkannt Ästhetischen entfernen mögen, so werden sie doch schon durch den Umstand, daß diese Verunstaltungen vorzugsweise unsere Lieblingstiere treffen, in die gleiche Region verwiesen. Im übrigen aber bleiben die Beförderung von Lasten, darunter die des Menschen selbst durch den Übergang des Lasttiers in das Reittier, die Erzeugung nützlicher Körperprodukte, wie der Wolle des Schafes, der Milch weiblicher Tiere, endlich die Verwertung des Fleisches als Nahrung nach der geläufigen Anschauung die Hauptzwecke der Züchtung, die man dann in der Regel auch als ihre Ursachen voraussetzt. Zwar liegen schon die beiden Hauptleistungen des Hundes als Gehilfe bei der Jagd und als Wächter des Hauses eigentlich außerhalb dieser Reihe; immerhin gehören sie mit zu den wirtschaftlich nütz-

lichen Leistungen und fügen sich daher dieser Betrachtungsweise, nach welcher die Domestikation ein ausschließliches Werk des Menschen sein soll, ohne Schwierigkeit. Trifft jedoch dies schon den Erscheinungen gegenüber nicht zu, die uns die eigentlichen Nutztiere darbieten, so gilt das in höherem Grade noch im Hinblick darauf, daß es eigentlich nur eine beschränkte Anzahl spezieller Fälle der Domestikation ist, die man hierbei berücksichtigt, und bei denen man von vornherein von denjenigen Erscheinungen absieht, die sich solchem wirtschaftlichen Zweck nicht unterordnen. Dabei kommt allerdings in Betracht, daß sich im Laufe der Entwicklung der Kultur in der Tat die Domestikation mehr und mehr auf die Zwecke der wirtschaftlich nutzbaren Eigenschaften der ihr unterworfenen Tiere eingeschränkt hat. Verfolgt man aber die Erscheinungen weiter zurück, so zeigt sich, daß eben diese Beschränkung auf bestimmte Nutzzwecke erst im Laufe der Entwicklung der Domestikation entstanden, und daß sie wahrscheinlich überall aus älteren Kulturzuständen hervorgegangen ist, innerhalb deren jene Nutzzwecke zurücktraten und daher die Domestikation selbst eine wesentlich andere Stellung im Leben des Menschen einnahm als heute. Nun können wir ursprünglich überall, wo überhaupt die Domestikation der Tiere eine hervortretende Rolle spielt, die sie beherrschenden Zwecke unter dem Namen der ästhetischen zusammenfassen, wobei übrigens an diesen Namen nicht der Maßstab unserer Begriffe angelegt werden darf, sondern unter ihm lediglich die besondere Anziehung verstanden werden soll, die gewisse Tiere auf den Menschen ausüben, so daß er sich ihre Gesellschaft dauernd zu sichern sucht. Diese, wie wir es von unserm heutigen utilitarischen Standpunkt aus bezeichnen, nutzlose Domestikation ist aber nach mannigfachen Zeugnissen der Vorkultur wahrscheinlich im allgemeinen der Ausgangspunkt der Domestikation überhaupt gewesen. Denn die Verwertung zu bestimmten nützlichen Zwecken ist, wie oben schon bemerkt, der Domestikation nachgefolgt, nicht vorausgegangen. Ohne eine Ursache geschieht freilich nichts, und so sind es eben da, wo ein Antrieb zur wirtschaftlichen Verwendung der Tiere noch nicht vorhanden war und nicht vorhanden sein konnte, weil ein solcher bereits das Zusammenleben von Mensch und Tier voraussetzt, allgemeinere, auf dieses Zusammenleben gerichtete Motive gewesen, die zur Domesti-

kation geführt haben. Solche Motive sind eben die ästhetischen in dem oben bezeichneten allgemeinen Sinn, in welchem sie den Menschen die Gesellschaft bestimmter Tiere aufsuchen und daher wenn nötig jene Hilfsmittel der Einzäunung und der Angewöhnung an seine Person zur Anwendung bringen lassen, die fortan als die allgemeinsten Methoden ihrer Herbeiführung bestehen bleiben. Gerade in diesem Sinne ist aber die Domestikation durch Gewöhnung, die ja in der Regel zugleich eine Art Selbstdomestikation ist, die allen sonstigen Wandel überdauernde Methode. Das schließt natürlich nicht aus, daß neben der allgemeinen ästhetischen Anschauung noch andere Motive mitwirken und unter Umständen die vorherrschenden sind. Solche sind in der Tat in primitiven Zuständen wahrscheinlich die in das Gebiet des Totemismus gehörenden Zauber- und Kultmotive; in der späteren Kultur aber treten hier die der wirtschaftlichen Nutzung ergänzend ein, wie sich in der Verbindung der Gewöhnung an den Ort mit der Gewöhnung an eine bestimmte nützliche Leistung zu erkennen gibt. Hier treffen zugleich die kultische und die wirtschaftliche Zweckbestimmung insofern zusammen, als beide gegenüber der unbestimmteren rein der ästhetischen Befriedigung dienenden komplexere Formen der Domestikation darstellen, in die eben darum die ästhetischen Motive meist noch mit herüberwirken, wie dies die Bevorzugung gewisser Rassen unserer Haustiere, denen keinerlei wirtschaftlicher Nutzen zur Seite steht, sowie die paradoxen oder mindestens sinnlosen Schmuckmittel unserer Lieblingstiere deutlich zeigen.

Handelt es sich hier um Erscheinungen, denen man die Bedeutung bloßer Nebenbestandteile anderer Kulturmotive und zum Teil vielleicht, ähnlich wie gewissen Schmuckmitteln des Menschen, die von Rudimenten einer früheren Kultur beilegen kann, so begegnet uns aber bezeichnenderweise gerade in primitiveren Zuständen, in denen der wirtschaftliche Nutzzweck noch zurücktritt, und wo doch kultische Motive höchstens von nebensächlicher Bedeutung zu sein scheinen, die Domestikation in einer Form, in der ihre Verbreitung über weite Gebiete auf allgemeingültige psychische Motive hinweist, ohne daß die spezielleren Lebensbedingungen die sonst maßgebenden Zwecke als die entscheidenden ansehen lassen. Wohl gibt es Fälle, und sie treffen gerade die primitivsten Stufen der Kultur,

wo der Hund der einzige tierische Genosse des Menschen ist. Ihnen stehen aber weite Ländergebiete gegenüber, in denen nicht einzelne, überhaupt nicht zu bestimmten Zwecken gezüchtete Tiere ihr unterworfen werden, sondern wo der Mensch sich mit zahlreichen Tieren umgibt, die er meist unmittelbar der Wildnis entnimmt, in deren Pflege er aber auch nirgends über den Schritt einer scheinbar zwecklosen Domestikation hinausgeht. Es können darunter einzelne Gattungen sein, zu denen sichtlich kultische Beziehungen, Überlebnisse totemistischer Anschauungen hinüberreichen, im ganzen aber ist es vor allem der Reichtum an Tieren verschiedenster Gattung, die er meist durch geschlossene Gehege an sich fesselt, der hier der Domestikation ihr Gepräge gibt. Diese findet sich vornehmlich in den Hackbau- und Waldgebieten der Puebloländer, sowie Mittel- und Südamerikas. Die Tierkolonien, mit denen sich hier insbesondere bei Völkern der Halbkultur der Mensch umgibt, haben ihre nächsten Verwandten in unsern Tierparks, so daß für sie als generelle Bezeichnung wohl am angemessensten der gleiche Name gewählt werden darf, um so mehr, da es auch anderwärts an analogen Erscheinungen nicht gefehlt hat. So bildete schon im Altertum der Tierpark der persischen Großkönige gewissermaßen ein frühes Vorbild unserer heutigen der Zucht zahlreicher Tiere verschiedener Zonen bestimmter Parks, nur daß, wie es scheint, aus*den in diesen Gärten gepflegten Insassen zugleich die im Kultus gebrauchten Opfertiere gewählt wurden. Für die amerikanischen Verhältnisse ist aber die offenbar frühe Entstehung und die Richtung, die hier die Auswahl der Tiere genommen hat, besonders charakteristisch. Es sind nicht unsere Haustierte oder andere durch ihre leichte Domestizierbarkeit ausgezeichnete, sondern beliebige Tiere der Wildnis, bei denen eine ihnen eigene Anlage zur Domestikation gar keine Rolle spielt. Dazu kommt, daß außer dem Hunde und abgesehen von dem Lama der Peruaner der Amerikaner Haustierte zu wirtschaftlichen Zwecken überhaupt nicht kennt, womit dann weiterhin zusammenhängt, daß Amerika vor der Einwanderung der Europäer dauernd bei der Hackkultur oder, wie besonders in den nördlichen Gebieten, bei der Kultur des Sammlers und Jägers stehen geblieben ist. Diese letzteren Erscheinungen lassen daher auch immerhin die Möglichkeit offen, daß hier die alte Theorie von dem Übergang der Jagdtiere in die Domestikation ausnahmsweise einmal

zutrifft. Doch widerspricht dem auch in diesem Fall der Umstand, daß das hauptsächlichste Jagdtier der nordamerikanischen Prairieindianer, der Büffel, selbst nicht domestiziert worden ist, während er doch, wie wir sogleich sehen werden, in dem Leben und in der allgemeinen Wertschätzung dieser Indianer eine große Rolle spielt.

Unter allen diesen Erscheinungen bildet nun namentlich der Tierpark der Amerikaner eine Reihe von Beispielen, die einerseits für eine auch unabhängig von irgendwelchen wirtschaftlichen Zwecken vielfach vornehmlich innerhalb einer primitiveren Kultur bestehende Neigung spricht, sich mit einer Mannigfaltigkeit von Tieren zu umgeben, so daß als das ursprüngliche Motiv hier eben nur das ästhetische in dem oben bezeichneten allgemeinen Sinne zurückbleibt. Dies schließt eine Domestikation nicht aus, sondern entspricht vielleicht am nächsten einer natürlichen Entwicklung derselben, daß in vielen Fällen im Laufe der Zeit spezifische Zwecke zu der allgemeinen Freude an der von dem Indianer mit Liebe gepflegten Tierumgebung hinzutreten sind. So bildet bei vielen Stämmen der Cordilleren der Tierpark, von dem die einzelne Wohnstätte umgeben ist und den der Indianer bei seiner Wanderung mitnimmt, zugleich einen Vorrat, dem er seine Fleischnahrung entnimmt. Dementsprechend umfaßt dann aber auch dieser alle möglichen Tiere, auch solche, die durchaus nicht zu den sonst geläufigen größeren Jagdtieren gehören. Derartige Tierparks, die zugleich eine Art enger umgrenzter Jagdterritorien darstellen, scheinen in Peru bis zur Zeit der Inkas hinaufzureichen¹⁾. Nach einer andern Seite scheint sich der Tierpark bei den innerhalb der mexikanischen Kultursphäre liegenden Stämmen entwickelt zu haben, wo bestimmte Tiere in den Kultfesten dieser Völker als geheiligte, von besonderen Kultgenossenschaften gepflegte bevorzugt sind. Charakteristisch sind in dieser Beziehung die Vegetationsfeste der Hopi in Arizona, bei welchen den Schlangengesellschaften eine führende Stellung zukommt. Ihr Kult gilt der Klapperschlange, die in zahlreichen Exemplaren gesammelt wird, um an ihrem Jahresfest im feierlichen Umzug von den Priestern, deren jeder eine Schlange im Munde hat, im Festzug herumgetragen zu werden²⁾. An die Tier-

¹⁾ Buchwald, Primitiver Feldbau und Arbeitsteilung, Globus, Bd. 98, 1910, S. 270.

²⁾ Vgl. Bd. 4, S. 526 ff.

parks erinnern die ausgedehnten Räume, in denen in zahlreichen Töpfen die heiligen Schlangen aufbewahrt werden¹⁾. Hierbei hat sich wohl außerdem die Erinnerung an den totemistischen Ursprung dieser Pflege der Schlange in dem Glauben erhalten, daß der Priester vor ihrem Biß geschützt sei. So kann offenbar die zunächst in dem Tierpark zum Ausdruck kommende allgemeine Tendenz zur Domestikation nach verschiedenen Seiten sich weiterhin zu besonderen Zwecken differenzieren. Innerhalb primitiver Kulturen mögen hier die Verwertung als Nahrung und die Wahl zum Kultobjekt als die allgemeinsten in Betracht kommen, an die auf der höheren Stufe der Götterkulte immerhin die beiden Bedeutungen, die das Rind in der Ackerkultur auf der einen und in bestimmten religiösen Kulturkreisen in dem Kultus auf der andern Seite einnimmt, sich anschließen.

d. Die Domestikation der Tiere und die wirtschaftliche Kultur.

Der reine Tierpark und die wirtschaftliche Tierzucht bilden hier nach die äußersten Grenzfälle der Domestikation: der Tierpark ist im wirtschaftlichen Sinne zwecklos, er befriedigt einen ästhetischen Trieb. Die Rinderherde des Ackerbauers ist eine an die Kultur des Bodens sich anlehrende wirtschaftliche Einrichtung. Nimmt man die sonstige Kultur als Maß für die Wertstufen der Domestikation, so gehört der Tierpark in seinen ursprünglichen Formen einer primitiveren Stufe an, womit natürlich nicht ausgeschlossen ist, daß er, zufolge der fortdauernden Wirksamkeit der ihm eigenen ästhetischen Motive, wenn auch zum Teil in umgewandelten Formen, gerade innerhalb der höheren Kultur wiederkehrt. Demgegenüber stellt die Züchtung der Ackertiere einen Höhepunkt dar, der sowohl den ihn vorbereitenden Formen der wirtschaftlichen Nutzkultur wie den ihm folgenden einer die Hilfe des Tieres durch die der künstlichen Maschine ersetzenden gegenübersteht. Insbesondere ist es die Kultur des Rindes, die hier alle andern Domestikationsformen als bloße Vorbereitungen und Ergänzungen erscheinen läßt. Um so bemerkenswerter ist es, daß wir anderwärts Tatsachen begegnen, die in psychologischer Beziehung

¹⁾ Vgl. die Abbildungen der Priesterprozessionen und der Schlangensammlung bei Fewkes, *Ethnol Rep.* XIX, 1900, Tafel XLV und LIII.

die innerhalb der wirtschaftlichen Kultur mangelnden Zwischenglieder gewissermaßen ersetzen. Hier sind es jene nordamerikanischen Prairiestämme, deren ungebundenes Jägerleben es nach keiner jener beiden Seiten zu sozialen Bildungen von festgeprägter Form kommen läßt, die aber einen Reichtum an Tiermärchen besitzen, der uns alle möglichen Stufen der Beziehung zwischen Mensch und Tier darbietet. Sie beginnen mit Beispielen sozialer Gleichordnung beider, in die noch immer eine ursprünglichere Überordnung des Tieres hereinreichen kann, bieten aber daneben weitere Beispiele einer schwankenderen Stellung, um mit der Herrschaft des Menschen zu endigen. Dabei ist es immer noch bezeichnend, daß diese Herrschaft nicht selten unter dem Bilde des Vertrags zwischen Mensch und Tier oder auch einer durch die Tötung des Tieres begangenen, durch Gebete und Opfer zu sühnenden Schuld erscheint usw. Daß es sich hier nicht, wie bei dem Märchen unserer Kulturvölker, um eine wesenslose Dichtung handelt, sondern gleichzeitig um einen Mythos, der unmittelbar in den Ernst des Lebens eingreift, das zeigt sich darin, daß dieselben Märchen, die von den Verträgen zwischen dem Indianer und dem Büffel erzählen, gelegentlich als eine Art von Zauberkulturgien rezipiert werden, mit denen man die Tiere vor die Flinte des Jägers zu locken hofft¹⁾. Die Erzählungen von Ehen zwischen Mensch und Büffel, von Verwandlungen des einen in den andern samt den zugehörigen Rückverwandlungen, von Büffeldörfern, die von den nach ihrem Tod auferstandenen Büffeln bewohnt werden, zeigen das Bild einer Gesellschaft, die im ganzen dem zweier Volksstämme nicht unähnlich ist, die auf dem Fuß der Gleichheit der Rechte miteinander verkehren, während außerdem die Tendenz hervortritt, dem Menschen im Streite beider schließlich die Herrschaft zu sichern. Es ist eine Mischung von Mythos, Dichtung und Kultus, gelegentlich nicht ohne Spuren begleitender Reflexion, die uns die verschiedenen Stufen dieses wechselnden Verhältnisses geistiger Neben- und Unterordnung vor Augen führt. Eben darum, weil es die gleiche Lebenssphäre des die Prairie durchschweifenden Jägers ist, der diese Bilder entnommen sind, sind sie gewissermaßen ein auf die gleiche Bühne reduziertes Bild jener typischen Erscheinungen, die sich in Wirklichkeit in den verschieden-

¹⁾ Vgl. Bd. 5^a, S. 155 ff.

sten, an sich unvergleichbaren Gestaltungen, vervielfältigt je nach der Höhenlage der Kultur, abspielen.

Verfolgen wir nun die in dieser Phantasmagorie des Indianers in dem Verkehr zwischen dem Menschen und seinen Jagdtieren uns entgegentretende Entwicklung in die verschiedenen Phasen der wirklichen Kulturfolge, so bietet diese eine bei manchen Abweichungen im einzelnen unverkennbare Gesetzmäßigkeit in dem Nacheinander der Kulturhilfen, in denen das Tier und dabei meist zugleich das nach seinen natürlichen Anlagen jeweils besonders dazu geeignete Tier dem Menschen zur Seite tritt. Die auf solche Weise entstehende Reihenfolge entspricht der Innigkeit wie der Vielseitigkeit der Verbindungen, die das Tier durch die Domestikation mit der menschlichen Kultur eingeht. Die früheste und zugleich wohl die bleibendste Form solcher Hilfe leistet das Tier dem Menschen durch die Produkte seines natürlichen animalischen Lebens. Hier tritt das Fleisch des domestizierten Tieres dem des Jagdtieres zur Seite und allmählich in wachsendem Maße an die Stelle desselben. Die Allgemeinheit dieser Bestimmung bringt es mit sich, daß es unter den zahlreichen domestizierten Tieren kein einziges gibt, das dieser Funktion, als Ersatz der einstigen Jagdtiere zu dienen, nicht anheimfallen könnte. Neben seinem Fleisch ist es aber auch das Fell, das unter bestimmten Bedingungen einen Kulturwert gewinnt. Den hervorragendsten Fall dieser Art bietet die Domestikation von Ziege und Schaf, bei denen der Mensch dem durch die Natur gegebenen Vorbild der Anpassung der schützenden Behaarung an die Außentemperatur gefolgt ist, um die natürlichen Schutzmittel des Tiers womöglich sich selbst anzueignen. Eine analoge, nur ungleich umfassendere Bedeutung hat als natürliches Produkt des Tieres, von dem der Mensch in weitem Umfang Besitz ergriffen hat, die Milch gewonnen. Wie die Natur selbst durch ihre schützenden Wirkungen das Vorbild für die Domestikation zum Zweck der Verwertung des Haarkleids der Tiere geworden ist, so hat, wie wir vermuten dürfen, die Milchspende an die Götter als Bestandteil des Opfers ursprünglich zur Verwertung der Milch für die eigene Nahrung geführt.

Nach einer zweiten Richtung hat die Domestikation in jenem weiteren Sinne, in welchem die freie Natur der Schauplatz ist, auf dem sie sich in einigen ihrer wirksamsten Formen entfaltet, die Erziehung

spezifischer Wander- und Lasttiere vorbereitet. So ist der Esel der erste Begleiter des Menschen durch die Wüste geworden, dem dann in späterer Zeit das Kamel und endlich noch später das Pferd gefolgt ist. Beim ältesten dieser Lasttiere, dem Esel, hat sich zuerst der Übergang vom Last- zum Reittier vollzogen, der sich besonders bei dem Kamel zur Verbindung beider Funktionen ausgebildet hat, wogegen umgekehrt beim Pferd und nicht minder bei dem in manchen Gebieten der orientalischen Welt dieses vertretenden Maultier die durch die Organisation der Lokomotionsorgane begünstigte Funktion des Reittiers auch da in den Vordergrund treten ließ, wo sie nicht, wie in der turanischen Heimat des Pferdes und seinen nächsten Ausbreitungen, von Anfang an die Hauptfunktion war. Die Funktion des Reittieres hat dann dieses zugleich mit dem wichtigsten und vielseitigsten der westasiatisch-europäischen Kulturgehilfen des Menschen, dem Rinde, in unmittelbaren Kontakt gebracht. Nächst dem Ochsen ist das Pferd zum bevorzugten Zugtier und damit zu der für die Weiterentwicklung der Kultur wichtigsten Form des Lasttiers geworden. Das ist geschehen, indem diesen Vorgängen die technische Erfindung des Wagens zur Seite trat. Der meist von dem Ochsen und dann von dem Pferd gezogene Wagen ist so ein Vehikel der Kultur geworden, das zu gleichen Teilen auf die beiden Grundbestandteile der gesamten materiellen Kultur fällt: auf die Domestikation der Tiere und auf die technische Kultur. Beide zusammen gestalten das menschliche Leben zu jener systematischen Verbindung von Handlungen des Verkehrs, der Gütererzeugung und des Güterverbrauchs, die wir in ihrer Beziehung zur Volksgemeinschaft dem Allgemeinbegriff der Volkswirtschaft unterordnen.

Die Gesamtheit dieser im Gefolge der Domestikation sich ausbildenden Hilfskräfte des Tierreichs kulminiert in der Domestikation des Rindes. Es hat alle die Funktionen auf sich genommen, die im Laufe einer langen Zeit aus dem Zusammenleben des Menschen mit den von ihm zu den verschiedenen Zwecken materieller Kultur gezähmten und gezüchteten Tieren entstanden sind. Unter den verschiedenen Richtungen, nach denen auf diese Weise die Kultur des Rindes über die der andern domestizierten Tiere obgesiegt hat, sind wiederum diejenigen, die an die Bodenkultur ergänzend sich anlehnen, die vornehmsten geworden. Als Last- und Zugtier, vor den Wagen

und vor den Pflug gespannt, hat das Rind zum ersten Mal ausgiebig seine Muskelkraft dem Menschen zur Verfügung gestellt, und es hat nicht minder schließlich als Ernährer des Menschen alle andern animalischen Nahrungsquellen weit hinter sich gelassen. Eine glücklichere Vereinigung von Eigenschaften, unter denen neben den der Spezies im wilden Zustand eigenen die zur Domestikation herausfordernde Neigung zur Herdenbildung und die stark ausgeprägte Differenzierung der Geschlechter hinzukommen, hat dabei eine besondere Ausbildung einer Arbeitsteilung zwischen beiden Geschlechtern begünstigt, in der unter allen domestizierten Tieren das Rind dem Menschen am nächsten kommt, indem es in der seiner Organisation entsprechenden Form die Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib widerspiegelt. Dabei ist es besonders bedeutungsvoll, daß diese wesentlich ein Produkt der Domestikation ist, so daß hier jenes Zusammenwirken von Natur und Kultur, das sich bei aller Domestikation wirksam zeigt, zu einem besonders wichtigen Faktor der spezifischen Ausbildung geworden ist, die diese in der geschlechtlichen Differenzierung des Rindes gewonnen hat. In dem männlichen Tier ist durch die einseitig festgehaltene Ausbildung in dieser Richtung die Muskelkraft und dementsprechend die Eigenschaft des Ochsen als Zugtier einerseits und als Nahrungstier anderseits maßgebend. Bei dem weiblichen Tiere sind die Pflege der Erhaltung und Vermehrung der Herde und die Produktion der Milch als einer an sich eigenartigen und auf andere Haustiere wahrscheinlich nur übertragenen Nahrungsquelle zu Hauptzwecken der Domestikation geworden. In beiden Fällen hat erst die Domestikation durch die besondere Richtung, die ihr der Mensch gegeben, das Tier derart umgeschaffen, daß es sich zum Träger der ihm gestellten Kulturzwecke eignete. Nicht der Stier in seinem wilden Zustand, sondern das kastrierte männliche Rind, der Ochse, und nicht die Kuh mit ihrer normalen, gerade nur dem Bedürfnis des eigenen Wurfs angepaßten Milcherzeugung, sondern die Kuh in ihrer durch den Menschen abnorm gesteigerten Sekretionsfähigkeit sind in diesem Fall die Objekte der Domestikation. Eben in diesem Sinne sind beide nicht Produkte der Natur, sondern selbst schon solche der Kultur. Allerdings trifft dies ja auch für die andern Fälle der Domestikation zu, wo diese sich mit dem tätigen Eingreifen des Menschen verbunden hat; aber gerade darin bildet hier wiederum die

Kultur des Rindes einen Kulminationspunkt, der dem reinen Tierpark als sein voller Gegensatz gegenübersteht, indem das männliche wie das weibliche Tier in diesem Fall seiner natürlichen Spezieeseigenschaft durch die Domestikation beraubt, also gewissermaßen in eine besondere, dem Kulturbedürfnis des Menschen angepaßte Spezies umgewandelt worden ist. Hier ist der Eingriff in die Natur ein so gewaltiger, daß er als unmittelbarer Zweck der Domestikation zur Unmöglichkeit wird. Wohl aber hat uns die Geschichte dieser unter ihren verschiedenen Entstehungsweisen insbesondere kultische Motive kennen gelehrt, die sich in diesem Fall als bereitliegende Übergangsmotive darbieten, und die nach einem innerhalb der Anfänge der Kultur auch sonst noch mannigfach eingreifenden Bedeutungswandel kultische Zwecke in Kulturzwecke umgestaltet haben, indem sie zuerst neben ihnen und dann an ihrer Stelle wirksam geworden sind. Unter diesem Gesichtspunkt wird es begreiflich, daß die Domestikation des Ochsen, durch welche dieser zum bevorzugten Last- und Zugtier geworden ist, und die der Kuh, an die sich die fast über die ganze Erde verbreitete Kultur der Milch angelehnt hat, nebeneinander in die Erscheinung getreten sind. Dem Beispiel des dem Dienst der zeugenden Götter bestimmten Opferstiers mag das Milchopfer, zu dem die der Gottheit geweihte Kuh erzogen wurde, unmittelbar gefolgt sein. So sind beide Tiere heilige Tiere geworden, und sie haben dieses Attribut der Heiligkeit auf die Gegenstände übertragen, an die ihre Leistung gebunden war: der heilige Ochse auf den Wagen und auf den Pflug, an die er gespannt wurde, die heilige Kuh auf die Milch und die Butter, die, wie vornehmlich der indische Opferkult zeigt, dem blutigen Tieropfer als das friedliche zur Seite trat. Die beiden Übertragungen des Opfergedankens haben bezeichnenderweise auch in diesen Fällen die diesem Gedanken allgemein eigene Konzentration auf das für den Menschen und darum auch für die Gottheit wertvollste Gut eingehalten. So ist zuerst wahrscheinlich der Wagen, der den König oder Priester führte, dann aber in allgemeiner Verbreitung der Pflug das vorzugsweise geheiligte Gerät geworden. Die Milch hat dagegen in ihrer Schätzung zwischen zwei entgegengesetzten Wertbegriffen geschwankt, die gleichwohl beide in ihrer Beziehung zum Kultus ihren Ursprung haben. Auf der einen Seite ist sie, als die wertvollste Opferspende an die Götter meist in der Verbindung Milch und Honig, zugleich die wert-

vollste Speise der Götter selbst, die darum und wohl auch nach ihren natürlichen Eigenschaften als Nahrungs- und Genußmittel von dem Menschen auf das höchste geschätzt wird. Dem steht als ein merkwürdiger Gegensatz die Tatsache gegenüber, daß namentlich innerhalb der ostasiatischen Kulturen die ganze chinesische Welt zwar die Domestikation des Rindes sich angeeignet hat, aber den Genuß der Milch verschmäht, ja als abstoßend zurückweist, ein Verhalten, das sich vielleicht eben daraus erklärt, daß die Götterspeise ursprünglich als ein für den Menschen unerlaubter Genuß betrachtet wurde. Damit würde sich diese Tatsache den wohlbekannten Erscheinungen des Tabu unmittelbar anreihen. Nicht minder weist hierauf die Stellung hin, welche die Milch und ihre Produkte, in Indien die Butter, in der Reihe jener Opferspenden und Getränke einnehmen, die heiligend auf den Menschen zurückwirken. Hier bildet die Milch einen merkwürdigen Gegensatz im Wechsel mit dem Wein und andern berausenden Trankopfern, wie dem Saft des indischen Soma, indem bei den indogermanischen Völkern nach manchen Anzeichen in einer sehr frühen Zeit allgemein die Milch der durch die Sitte gebotene Opfertrank gewesen zu sein scheint. So besonders bei den Griechen und Römern, wo sie freilich bei den ersteren schon in Homerischer Zeit völlig durch den Wein verdrängt wurde, ein Wandel, der möglicherweise mit dem Wechsel der Bevölkerung, wahrscheinlich aber auch mit der wechselnden Herrschaft der Götterkulte zusammenhängt¹⁾. Demgegenüber sind bei den Indern bis in späte Zeiten die Milch und die Butter die verbreiteten Opfergaben gewesen. Die Substitution der Butter für die Milch scheint dabei vornehmlich in der leichteren Meßbarkeit der Höhe der Opfergabe nach der Zahl der Opferstücke ihren Grund zu haben. Daß die Milch in dieser Reihenfolge dem Weine und den ihm ähnlichen erregend und betäubend einwirkenden Opfertränken vorausgeht, steht aber wohl im Zusammenhang mit den beiden Zwecken, die sich hier im Opfer verbinden, und die den entgegengesetzten psychischen Wirkungen parallelgehen. Die Milch ist das wertvollste Nahrungsmittel, wo sie überhaupt zu einem solchen geworden ist; der Wein, der den Genießenden einer höheren Welt zuführt, ist das wertvollste Genußmittel. An der Spitze der älteren ländlichen

¹⁾ Wyß, Die Milch im Kultus der Griechen und Römer, 1914.

Ackerkulte steht Demeter, die Göttin der fruchtbaren Erde; zum Führer der späteren Mysterienkulte wird Dionysos, der Repräsentant der die Seele in eine überirdische Welt erhebenden Ekstase. Dieser Wandel der Ackerkulte kreuzt sich mit einem andern, der an die Ausbildung der verschiedenen Lebenssphären geknüpft ist. Der Ackerbauer spendet der Gottheit mit den Erstlingen der Früchte den kostbarsten Ertrag seiner Viehzucht; dem Helden ist der Wein gleichzeitig Symbol des kriegerischen Mutes und Stellvertreter des im Kampf vergossenen Blutes. Daneben spiegelt sich in diesen Opfergaben unmittelbar der Wandel der Ackerkulturen, der mit dem Getreidebau beginnt, und dem, diesen teilweise verdrängend, die Pflege des Weinstocks gefolgt ist. Losgelöst von diesen äußeren Motiven, rein psychologisch betrachtet bleiben aber immer wieder die bei allen Kulte und vor allem bei den innerlichsten Formen derselben, den Mysterienkulte, wirksamen Affekte der religiösen Hingabe und der ekstatischen Erregung bald nebeneinander bald nacheinander die wirksamen Momente. Mittelbar tritt so in diesen Erscheinungen die führende Bedeutung hervor, die der Bodenkultur in ihrer Vereinigung mit der Domestikation der Ackertiere zukommt.

Hier nimmt nun unter den Faktoren, welche die Ackerkultur zusammensetzen, die Mithilfe der Ackertiere, insbesondere der an ihr innerhalb der abendländischen Welt vornehmlich beteiligten, Rind und Pferd, die erste Stelle ein. Daß sie an vielen Orten den Ackerbau selbst und seine Erzeugnisse in den Hintergrund gedrängt haben, begreift sich wohl im wesentlichen schon daraus, daß sie als geheiligte Tiere eben unter wesentlicher Mitwirkung dieser Differenzierung ihrer Funktionen den Wert von Persönlichkeiten gewonnen haben oder mindestens, wie das ausgesprochen die ägyptische Mythologie zeigt, zu Stellvertretern persönlicher Götter geworden sind. Dieser Wert der Persönlichkeit ist es, der den Charakter dieser Tiere mehr und mehr im Kultus über die Stufe der totemistischen Anschauungen erhoben und ihnen den vollen Wert übermenschlicher, eben darum aber mitten inne zwischen Menschen- und Tierwelt stehender Götter verliehen hat. Dies ist zugleich ein Motiv, das in der weiteren Entwicklung zur Lösung dieser Tiergötter von dem Zusammenhang mit den Ackerkulte, aus denen auch sie ursprünglich entsprungen sind, führte. Solche heilige Tiere sind daher in erster Linie der Ochse

und die Kuh, die hierin wieder zu jenen der Stufe des Ackerbaus vorausgehenden Kulttieren zurückkehren, die, wie die Schlange, die Eidechse und zahlreiche andere Tiere der Wildnis, um ihrer selbst oder jedenfalls um anderer, der Bodenkultur fernliegender Eigenschaften willen zu heiligen Tieren geworden sind. Aber die Ackertiere haben sich doch gerade um deswillen über die Schar der sonstigen heiligen Tiere erhoben und den Charakter göttlicher Persönlichkeiten in vollkommenerer Weise angenommen, weil sich jene Wertbeziehung zur Bodenkultur in ihren Nachwirkungen immer noch geltend macht und sie nun um so mehr in die Reihe der eigentlichen persönlichen Götter erhoben hat.

Mit diesen Entwicklungen hängt noch eine andere Erscheinung zusammen, die uns vornehmlich innerhalb einer meist gemischten Kultur begegnet und dabei hauptsächlich der Tierzucht zugewandt ist. Sie ist möglicherweise eine Mischung der religiösen Heiligung der Herdentiere mit einstigen totemistischen Kulturen. Am ausgesprochensten findet sie sich bei den Hottentotten und den Bantuvölkern Afrikas mit nomadischen Lebensgewohnheiten, wie den Kaffern und Hereros. Es sind Stämme, die ihre Rinderherden als ihren wertvollsten Besitz schätzen, der darum auch vorzugsweise der Pflege der Männer, nicht der Frauen überlassen ist, obgleich die Tiere weder durch ihre Beihilfe beim Ackerbau noch als Nahrungsquellen in Betracht kommen, so daß sogar das Schlachten verpönt ist und bei den Hottentotten nur das Fleisch gestorbener Tiere gegessen werden darf. Das lebende Tier durch sorgfältige Pflege am Leben zu erhalten und die Herden zu vermehren, bildet aber eines der vornehmsten Lebensinteressen dieser Stämme. Die einzige praktische Verwendung ist die des Tauschhandels, die sich übrigens nur auf größere Werte, namentlich auf den Kauf der Frauen, beschränkt¹⁾. Die Entstehung eines solchen Zustandes ist in weitverbreiteten analogen Transformationen ziemlich klar vorgezeichnet. Von der aus jenen gemischten Motiven entsprungenen Heiligung ist bei dem Verschwinden anderer Beweggründe die Wertschätzung zurückgeblieben, und sie hat sich, dem Erwerbstrieb des Afrikaners folgend, mit dem des Geldwertes verbunden. Übrigens ist auch sonst, wo überhaupt der Besitz anfangs, eine hervorragende Rolle zu spielen, vielfach die Anwendung des einzelnen Tieres für kleinere,

¹⁾ Vgl. Bd. 8, S. 155 ff.

der Viehherde für größere Werte, z. B. für Grundstücke, im Gebrauch gewesen, und nach einem oft bewährten Wechselverhältnis zwischen Geld und Diebstahl hat der Viehdiebstahl innerhalb früherer Kulturen besonders bei kriegerischen Völkern einen bevorzugten Gegenstand der offenen Beraubung im Kriege wie der heimlichen im Frieden gebildet¹⁾. So bei den alten keltischen Stämmen und, vielleicht von ihnen überkommen, bei den Vorfahren der Römer und sonstiger italischer Völker, wie hier das lateinische Wort pecunia für „Geld“, das ursprünglich eine Viehherde bedeutet, beweist. Daneben wird man übrigens auch da, wo Acker- und Nomadenwirtschaft nebeneinander sich ausgebildet haben, in dem natürlichen Austausch dieser Wirtschaftsobjekte, wie er aus der wechselseitigen Ergänzung beider in der Befriedigung der Bedürfnisse hervorgeht, eine allgemeinere Bedingung für die Steigerung der Werte der Ackertiere einerseits und der Feldfrüchte anderseits erblicken dürfen. Besonders muß dieser Faktor von dem Augenblick an in Wirksamkeit treten, wo der Ackerbauer des Ochsen bedarf, um ihn vor den Pflug zu spannen, und wo der Nomade sich durch Austausch gegen die von ihm gezüchteten Tiere die Ackerprodukte zur Ergänzung seiner Fleischnahrung verschaffen muß. Daraus mag es zu erklären sein, daß die mongolischen Stämme Hochasiens, die zu einem großen Teil von der Milch und dem Fleisch ihrer Tiere leben, von jenem Rest religiöser Heiligung, der unter dem Einfluß einer seßhaften, aber vorzugsweise der Viehzucht zugewandten Kultur zurückgeblieben ist, nichts wissen, wogegen die Ackerkultur der jenen Nomaden stammverwandten Chinesen und zum Teil der Bewohner der ihnen benachbarten Gebiete in ihrer Scheu vor dem Milchgenuß immerhin eine letzte Spur jener Heiligung bewahrt haben mag²⁾.

Der Verkehr zwischen dem Hirten und dem Ackerbauer, auf den diese Verhältnisse hinweisen, gehört nun aber einer Stufe der Halbkultur an, die die Keime ihres Untergangs von den beiden Seiten her, aus denen sich jener Verkehr zusammensetzt, bereits in sich trägt. Der Nomade gehört an sich, da er gewissermaßen ein rückläufiger

¹⁾ Vgl. Bd. 5², S. 433.

²⁾ Über diese Verhältnisse der Zucht des Rindes bei den Chinesen und den hochasiatischen Nomadenstämmen vgl. Ed. Hahn, *Das Alter der wirtschaftlichen Kultur*, 1905, S. 183 ff. Von der Hacke zum Pflug, 1914, S. 72 ff.

Abkömmling einer ihm vorangegangenen Bodenkultur ist, einer minderwertigen, weil unvollkommeneren Wirtschaftsstufe an. Den Ackerbauer drängt das Bedürfnis nach Beihilfe bei der durch den Übergang zur Pflugarbeit geforderten Arbeitsleistung zu einer Verbindung von Ackerbau und Viehzucht, wie sie die vorangegangene Hackkultur nicht gekannt hat. Der Übergang von der Hacke zum Pflug gewährt diese Hilfe noch nicht. Denn, soweit die Geschichte des Pflugs zurückreicht, lehrt sie, daß in seiner frühesten Verwendung der Mensch selbst den Pflug nicht nur geführt hat, um ihm die Richtung zu geben, sondern daß er ihn durch seine eigene Kraft bewegt hat. Zwar wurde schon von den Babyloniern nach dem Zeugnis der Denkmäler der Ochse vor den Pflug gespannt, und, was damit, entsprechend der größeren Arbeitskraft des Tieres gegenüber dem Menschen, in Verbindung zu stehen scheint, die eiserne Pflugschar benutzt, während der in allen seinen Teilen ursprünglich hölzerne Pflug der Ägypter von Sklaven gezogen wurde. Mit der Anspannung an den Pflug ist dagegen der Ochse selbst zu einem Vehikel der Kultur geworden, welches alle andern Hilfen, die die menschliche Kultur aus der Mithilfe der Tiere geschöpft hat, weit übertrifft, und deren höchstens die gleichzeitig entstandene, jedoch immerhin beschränktere der Milchkuh einigermaßen nahekommmt. Indem aber hier beide durch die der menschlichen analoge Arbeitsteilung einander ergänzen, mündet die Bodenkultur mit innerer Notwendigkeit in der aus Ackerbau und Viehzucht gemischten Ackerwirtschaft. Ehe der Mensch den Ochsen an den Pflug spannt, betätigt sich übrigens neben der Arbeitsteilung zwischen Mann und Weib die Arbeitsgemeinschaft der Ehegenossen gelegentlich auch darin, daß sie zusammen den Pflug führen, daher das „connubium“ der Römer, die Ehegemeinschaft, wohl auch in einem hier naheliegenden Wortspiel als ein „conjugium“ bezeichnet worden ist. In dem Augenblick, wo der Ochse an den Pflug gespannt wird, ist jedoch zugleich der Pflug über die Stufe eines bloßen Werkzeugs hinausgeschritten. So lange der Mensch selbst die Kraft hergeben mußte, die den Pflug über den Acker führte, war dieser ein Handwerkzeug, analog wie Hacke oder Schaufel oder wie die für sich allein zur Ziehung der Ackerfurche benutzte Schar gewesen. Von dem Augenblick an, in welchem der Ochse die Kraft hergibt und dem Menschen nur die Bestimmung der Richtung überläßt, in der diese Kraft wirken soll, ist endgültig der Pflug zur Maschine geworden, und in diesem

Sinne sind der Pflug und das ihn durch seine Muskelkraft ergänzende Tier in ihrer Verbindung ein Erzeugnis menschlicher Technik, das neben dem Wagen wichtiger als alle andern und vorbildlich für ihre weiteren Schöpfungen geworden ist.

4. Die Entwicklung der Technik.

a. Der Ursprung der Technik.

Daß die Technik von der Kunst, der *Techne*, ihren Namen trägt, hat in der Geschichte des Wortes wie der Sache seine deutlichen Spuren zurückgelassen. Von dem Handwerk ist die Bedeutung ausgegangen, und von Anfang an ist diese mit dem Attribut einer besonderen Wertschätzung verbunden gewesen. So kennt Homer schon mancherlei Handwerke, die des Töpfers, des Lederarbeiters, des Spinners und Webers usw. Aber nur wenige, vor allem die Bearbeitung der edeln Metalle und die des Schiffbaus, gelten ihm als Werke der *Techne*. Von hier aus hat sich jedoch der Begriff über alle möglichen Gebiete der Kunst und schließlich der geistigen Tätigkeit überhaupt ausgebreitet, wo ihm wiederum vor allem die Nebenbedeutung eines besonderen Wertes zukommt, die der Klugheit oder auch der überlegenen erfinderischen Begabung gezollt wird. So ist denn schließlich der Begriff der Erfindung derjenige geblieben, der noch unseren heutigen Begriff der Technik am treffendsten kennzeichnet, und von dem noch jetzt seine Anwendung auf den verschiedensten Gebieten ausgeht. Wir reden von der Technik des Dramas so gut wie von der einer Arbeitsmaschine. Was allen Anwendungen des Begriffs gemeinsam ist, das bleibt aber die erfinderische Tätigkeit, die in jedem Fall vorausgesetzt wird; und dies ist schließlich auch das Motiv, nach welchem wir die Technik von der Anwendung anderer ihr verwandter Hilfsmittel menschlicher Arbeit, insbesondere von der des Werkzeugs, unterscheiden. Sieht man nämlich ab von der Erweiterung, die der Begriff des Werkzeugs, analog dem der Technik, erfuhr, so ist es der des Handwerkzeugs, in welchem er sich näher fixiert hat und daher auch von der Sprache in seiner engeren Bedeutung festgehalten worden ist. In diesem konkreten und geläufigen Sinne des Wortes ist das Werkzeug ein Hilfsmittel, das durch seine mechanischen Eigenschaften in der Hand des Menschen mechanische Arbeit leisten

kann. In ihm sind die oben erwähnten Hilfsmittel der primitiveren Formen der Bodenkultur, der Grab- und der Pflanzstock, die Hacke, die Schaufel neben vielen andern zu mannigfachen Zwecken verwendbaren, wie dem Hammer, dem Messer, der Keule, dem Ruder usw., einfache Werkzeuge, die allgemein dadurch gekennzeichnet sind, daß sie entweder in den ihren mechanischen Arbeitszwecken entsprechenden Formen in der Natur vorgefunden oder nach solchen natürlichen Vorbildern hergestellt werden oder endlich, was zwischen beiden Fällen liegt, als Vervollkommnungen der natürlichen Objekte betrachtet werden können. Im Verhältnis zu den menschlichen Bewegungsorganen, die im allgemeinsten Sinne des Begriffs Werkzeug zu ihnen gehören, können sie auch als „Erweiterungen unserer Organe“ bezeichnet werden, wobei sie dann neben den Erweiterungen der Bewegungs- auch die der Sinnesorgane mit umfassen¹⁾. In dieser zweiten Form hat der Begriff der Erweiterung sogar seine vorwiegende Bedeutung gewonnen, offenbar deshalb, weil in diesem Falle die Erweiterung eine ungleich größere zu sein pflegt als in der Sphäre der Bewegungsorgane. So kann die Wage als Messungsmittel für Druckgrößen zwar den Drucksinn unserer Haut bedeutend übertreffen, aber sie steht doch weit zurück hinter dem Fernrohr und dem Mikroskop als den beiden Erweiterungsmitteln unseres Gesichtssinns. Zugleich zeigen diese Beispiele deutlich den wesentlichen Unterschied zwischen diesem Begriff der Erweiterung der Sphären unserer eigenen, in diesem allgemeinsten Sinne den Werkzeugen zuzurechnenden Organe und dem Begriff der früher erörterten sogenannten „Organprojektion“ (S. 193). Fernrohr und Mikroskop, denen man als drittes noch das Spektroskop beifügen kann, sind nicht im entferntesten Projektionen des Auges, wohl aber sind sie Werkzeuge der Erweiterung seiner Leistungen nach verschiedenen Richtungen, und das letztere können sie nur deshalb sein, weil sie in ihrem Bau wesentlich verschieden von dem Auge selbst sind. Damit hängt zusammen, daß diese spezifischen Werkzeuge eine eigentümliche Zwischenstellung einnehmen: sie gleichen darin den einfachen, in der Natur vorgebildeten mechanischen Hilfsmitteln, daß sie jeweils gleich dem einzelnen Organ, dem sie zugeordnet sind, nur einzelne zeitlich getrennte Verwendungen

¹⁾ O. Wiener, Die Erweiterung unserer Sinne, 1900. Physik und Kultur-entwicklung, 1918.

zulassen, daß sie aber von höchst kompliziertem, darin dieses Organ unter Umständen weit übertreffendem Aufbau sein können oder sogar besondere Hilfsvorrichtungen voraussetzen, wie z. B. die Wage das Vacuum, in das sie zum Zweck genauster Gewichtsbestimmung gebracht werden muß. Im Hinblick auf diese Bedingungen der Konstruktion, in denen ein solches Erweiterungsmittel der Sinnesorgane den Aufbau einer komplizierten Arbeitsmaschine noch übertreffen kann, pflegt man solche Hilfsmittel zum Unterschied von den gewöhnlichen Werkzeugen, zu denen sie natürlich ihrem allgemeinsten Begriff nach gehören, und zur besonderen Hervorhebung der an sie erhobenen Ansprüche Präzisionsinstrumente zu nennen. Hier bleiben nun die die Funktionen erweiternden Hilfsmittel der Bewegungsorgane mit wenigen dem Gebiet des Tastsinns angehörenden Ausnahmen weit hinter Auge und Ohr zurück, indem es sich bei ihnen überhaupt nicht sowohl um eine Verfeinerung der Leistungen des Sinnesorgans als um die Herstellung selbständiger Instrumente handelt, die die Leistungen der Sinnesorgane übertreffen, wie z. B. die einer feinen Wage jene des Tastsinns.

Fassen wir unter dem Begriff des Werkzeugs alle natürlichen wie künstlichen Hilfsmittel zusammen, so scheidet sich aus ihnen nun eine Klasse aus, die wir mit dem besonderen Namen der technischen Werkzeuge belegen. Es sind zwei Merkmale, die wir wohl als die für diese Klasse spezifischen betrachten dürfen: erstens gehören sie sämtlich zu den künstlichen, nicht zu den natürlichen, vom Menschen in der Natur vorgefundenen oder aus solchen natürlichen unmittelbar entstandenen; zweitens setzen sie eine erfinderische Tätigkeit voraus, die sie als geistige Erzeugnisse kennzeichnet, an denen gleicherweise Anschauung und Intellekt beteiligt sind. Dies spricht sich auch darin aus, daß bei dem Wort Erfindung zunächst an technische Erfindungen als nächstliegende Beispiele gedacht wird, obgleich der Begriff an sich selbstverständlich viel weiteren Umfangs ist, so daß er schließlich auf alle irgendwie neue geistige Schöpfungen übergegriffen hat. Ausgehend von dieser konkreten Bedeutung des menschlichen Werkzeugs verstehen wir demnach unter „Technik“ die Gesamtheit der geistigen Schöpfungen, die dem Gebiet der künstlichen, aus erfinderischer Tätigkeit hervorgegangenen Hilfsmittel zur Erhaltung und Förderung des menschlichen Lebens angehören.

Damit wird die Technik als eine angewandte Disziplin gekennzeichnet, die, wie alle solche Gebiete, eine theoretische und eine praktische Seite hat. Nach ihrer theoretischen Seite steht sie in engster Verbindung mit den theoretischen Naturwissenschaften, nach ihrer praktischen nimmt sie den Bedürfnissen des Lebens gegenüber eine selbständige Stellung ein, da praktisch die technische Erfindung nicht an die physikalischen oder chemischen Erkenntnisse gebunden ist, auf denen sie theoretisch beruht, sondern aus zufälligen Beobachtungen und Entdeckungen hervorgegangen sein kann. Obgleich wir bei dem heutigen Stand unserer naturwissenschaftlichen Erkenntnis geneigt sind, die Naturwissenschaft als die Grundlage der Technik und diese daher ganz und gar als ein Anwendungsgebiet der ersteren anzusehen, so würde es diesem Verhältnisse nicht widersprechen, wenn die Technik in Wirklichkeit, wie man bemerkt hat, älter wäre als die Naturwissenschaft¹⁾. Doch hat die Sache noch eine andere Seite. Bei der Verwertung der Naturkräfte zu technischen Zwecken ist nämlich die mechanische Kraft, die durch die bei der Bewegung schwerer Körper geleistete Arbeit gemessen wird, in den äquivalenten Größen der Energie zugleich das gemeinsame Maß aller Naturkräfte in Einheiten der Schwerkraft, und es leidet keinen Zweifel, daß dieses Einheitsmaß der Schwere eben technischen Ursprungs ist, indem, wie alle andern Werkzeuge, so auch die technischen in ihren ursprünglichen Formen auf mechanische Arbeit abzielen, sei es daß sie auf die Verwendung vorhandener mechanischer Energie, sei es daß sie auf die Erzeugung solcher gerichtet sind. Wenn es nun aber eine Technik gegeben hat, ehe noch irgendwelche Hilfsmittel zur Messung anderer Naturkräfte in Einheiten der Schwerkraft vorhanden waren, da diese Hilfsmittel erst durch die Naturwissenschaften geschaffen worden sind, so kann diese der Physik und insbesondere auch der Mechanik vorangegangene Technik unmöglich den Charakter einer mechanischen Technik besessen haben. In der Tat bestätigt sich dies, wenn wir uns die technischen Werkzeuge einer der Begründung der wirklichen Mechanik vorangegangenen Zeit vergegenwärtigen. Wohl sind schon dem Altertum die Grundlagen der Mechanik nicht unbekannt gewesen. Dennoch wird man ihre zu einer praktischen Anwendung brauchbaren Anfänge kaum vor Archimedes ansetzen dürfen,

¹⁾ Ulrich Wendt, Die Technik als Kulturmacht, 1906, S. 8.

der zum ersten Mal durch die Aufstellung des Hebelgesetzes und durch das hydrostatische Prinzip des Maßes der Gewichte durch das Volum der von ihnen verdrängten Flüssigkeit die beiden Begriffe von Gewicht und Masse in einer auf mechanische Probleme anwendbaren Form feststellte. Zwar hat es den Griechen vor Archimedes keineswegs an technischen Erkenntnissen gefehlt, doch diese entbehrten noch ihrer Festlegung in bestimmten Begriffen. Sie waren rein mathematischer oder vielmehr, entsprechend dem allgemeinen Charakter der griechischen Mathematik, nach welchem sie den Zahlgesetzen allgemein eine geometrische Form gab, geometrischer Art. Erst mit dem Zeitalter des Archimedes beginnt in zunehmendem Maße diesem mathematischen Vorstadium der Technik die Ergänzung durch mechanische Begriffe allmählich zu folgen, und auch sie nehmen erst Jahrhunderte später, bei Stevin und Galilei, eine festere Form an. So können wir in der Entwicklung der Technik zunächst zwei Zeitalter unterscheiden: ein erstes, rein geometrisches Vorstadium, und als zweites das der mechanischen Technik, das vom Standpunkt der rationalen, in einheitlichen mechanischen Begriffen ausgebildeten Wissenschaft aus das klassische Zeitalter derselben genannt werden kann. Ihm ist endlich zuerst nur für vereinzelte Ausnahmefälle, dann aber rasch über alle Zweige sich ausbreitend ein drittes gefolgt, das seinen kennzeichnenden Charakter in der umfassenden Anwendung des der klassischen Mechanik und Technik noch beinahe unbekannt gebliebenen Prinzips der Verwandlung der Naturkräfte nach äquivalenten Verhältnissen findet. Insofern dieses Prinzip auf den neuen physikalischen Begriff der Energie und seine Anwendungen zurückgeht, können wir dieses dritte Zeitalter als das der energetischen Technik bezeichnen. Mit dem Übergang der Technik aus den früheren in die späteren Stadien dieser Entwicklung hält die Ausbreitung ihrer Anwendungen auf die praktischen Gebiete des materiellen Lebens auf der einen und die wachsende Mannigfaltigkeit und Komplikation der technischen Werkzeuge auf der andern Seite gleichen Schritt. Dem entspricht in letzterer Beziehung der zunehmende Gebrauch eines neuen Ausdrucks für die zusammengesetzteren technischen Werkzeuge im Unterschiede von den einfacheren, die bloße auf dem Weg erfinderrischer Konstruktion entstandene Weiterbildungen der einfachen Werkzeuge sind: der Maschine. Danach pfllegt wohl auch speziell das

energetische Stadium dieser Entwicklung das „Maschinenzeitalter“ genannt zu werden. Vom praktischen Gesichtspunkt aus besteht aber der wesentliche Unterschied zwischen dem einfachen Werkzeug und der Maschine darin, daß jenes die fortwährende Handhabung von seiten des Menschen, diese nur sein regulierendes Eingreifen oder günstigstenfalls seine die Arbeit der Maschine auslösende Tätigkeit voraussetzt. Doch handelt es sich hier selbstverständlich um keine prinzipiellen Unterschiede; vielmehr reichen, wenn wir die Zusammensetzung der technischen Hilfsmittel aus verschiedenen Bestandteilen und die erfinderische Kombination dieser Bestandteile zum Maßstabe der Unterscheidung nehmen, Anfänge der Maschinentechnik bis in das mechanische und selbst in das geometrische Zeitalter zurück.

b. Die geometrische Technik.

Wenn man zuweilen behauptet hat, auf dem Gebiete der Technik seien die Griechen über die Stufe der primitiveren Völker nicht wesentlich hinausgekommen, so widerlegt sich diese Behauptung ohne weiteres, wenn man sich die erfinderische Kraft vergegenwärtigt, die sich in den zahlreichen technischen Werkzeugen verkörpert hat, über die die Griechen verfügten, und von denen freilich viele schon dem orientalischen Altertum nicht unbekannt waren. So finden wir aus vorarchimedischer Zeit erwähnt das Rad, den Hebel, die Spirale, die Schraube, die Kurbel, den Flaschenzug usw. Gleichwohl darf man daraus nicht schließen, daß in dieser früheren Zeit den Griechen die spezifisch mechanischen Eigenschaften dieser Gebilde bekannt gewesen wären, oder daß sie auch nur daran gedacht hätten sich von ihnen Rechenschaft zu geben. Sie kannten den Hebel, aber niemand vor Archimedes wußte etwas von dem Hebelgesetz; sie zeichneten geometrisch exakt die Spirale, die Schraubenlinie, das Rad usw., und das Handwerk machte von den Eigenschaften dieser Gebilde mannigfache praktische Anwendungen. Aber diese Anwendungen gründeten sich lediglich auf deren räumliche Eigenschaften, ohne daß sie sich im allgemeinen von den mechanischen Verhältnissen genauere Rechenschaft zu geben suchten. Dies entspricht vollkommen der Tatsache, daß die Mathematik in ihrer wissenschaftlichen Entwicklung der Mechanik vorausgegangen ist; der arithmetischen Betrachtung substi-

tuieren aber die Griechen vermöge ihres hochausgebildeten Sinnes für die Anschauung mit Vorliebe das geometrische Bild; um so mehr blieben sie bei diesem stehen, wo es sich unmittelbar um räumliche Objekte handelte. In diesem Sinne kann man das Zeitalter der älteren griechischen Mechanik eben das der geometrischen Mechanik nennen und diese Art der Betrachtung wohl überhaupt als die der mechanischen Technik vorausgehende und sie vorbereitende Stufe ansehen. Es ist der Standpunkt, auf den sich noch der große Schöpfer der analytischen Geometrie, Descartes, zurückversetzte, als er die Kurven, die sich der Behandlung mit arithmetischen Hilfsmitteln entziehen, die „mechanischen Kurven“ nannte. Es würde verkehrt sein, eine solche Betrachtungsweise ohne weiteres als eine vorwissenschaftliche oder gar unwissenschaftliche bezeichnen zu wollen. Die räumlichen Eigenschaften der Körper sind eben diejenigen, die unmittelbar der Anschauung sich aufdrängen, und deren Betrachtung daher auch vom Standpunkt der späteren Mechanik aus als eine abstrakte Annäherung an das wirkliche Verhalten der Körper gelten kann.

In diesem Sinne beschränkt sich denn auch diese geometrische Mechanik keineswegs auf die Konstruktion räumlicher Schemata einfacher Werkzeuge, sondern sie kann sich vom Standpunkte einer rein deskriptiven Mechanik aus bis zur räumlichen Darstellung eines komplizierten Zusammenhangs von Bewegungen im Raum erheben. Das denkwürdigste und folgenreichste Beispiel dieser Art bietet in der Tat dasjenige Problem der Mechanik, das bis zum heutigen Tage das umfassendste geblieben ist, das der Himmelsmechanik. An zwei Stellen seiner Werke hat Plato im Verfolg der pythagoreischen Anschauungen von den Bewegungen der Gestirne ein Bild entworfen, welches, wie man wohl sagen darf, diese Bewegungen im Sinne einer solchen rein geometrischen Mechanik bis auf Kepler und Newton in ein rein deskriptives System universeller Gesetzmäßigkeit zusammenfaßt: in dem „Timäus“ und in dem 10. Buch der „Republik“. Beide Darstellungen stimmen ihrem Inhalte nach überein; sie unterscheiden sich aber dadurch, daß die ausführlichere im Timäus einem allgemeinen Bild der Welterschöpfung eingegliedert ist, während die kürzere der Republik sich auf eine Beschreibung der gegebenen Weltordnung beschränkt. Die letztere Darstellung ist gerade um ihrer Kürze willen und wegen ihrer Beschränkung auf das Himmelsproblem die klarere.

An dieser denkwürdigen Stelle seines umfassendsten philosophischen Werkes entwickelt Plato zum ersten Mal jene Schilderung der Bewegung des Sternenhimmels, in welcher mit Hilfe der später sogenannten Epizykeln das Ganze dieser Bewegungen mit allen seinen Teilen, die sich bei den Planeten ziemlich verwickelt gestalten, in ein System einander superponierter gleichförmiger Kreisbewegungen zerlegt wird. Es ist das System, das durch die Werke des Hipparch und Ptolemäus die Grundlage der Astronomie bis herab zu Kopernikus geworden ist. Aufgebaut ist es auf dem Gedanken eines Zusammenhangs vollkommener Kreisbewegungen, die derart einander übergeordnet sind, daß der Planet an der Peripherie des letzten einer Anzahl zueinander gehöriger Kreise sich bewegt, deren erster sich um die Weltachse dreht. Im Timäus bildet diese Schilderung den Bestandteil einer mit der Entstehung der Weltseele beginnenden allumfassenden Kosmogonie, in der Republik beschränkt sie sich auf die Beschreibung des Systems in seiner fertigen Gestalt. Dem entsprechend wählt Plato für beide Darstellungen abweichende dichterische Einkleidungen: im Timäus die der Mythen erzählung, in der Republik die eines Traumes, in welchem einem während kurzer Zeit in die Geisterwelt entrückten Menschen durch einen Spalt der Erde der Mechanismus der Himmelsbewegungen sichtbar wird. Im übrigen stimmen beide Darstellungen überein. Das Weltsystem ist nach ihnen ein gewaltiger Mechanismus, dessen Teile ein einziges zusammenhängendes System um eine gemeinsame Achse bewegter Räder bilden. Es ist nach unserem heutigen Sprachgebrauch eine ungeheure, von einer einheitlichen Kraft bewegte Maschine. Aber diese Maschine ist, wie Plato ausdrücklich andeutet, keine materielle Wirklichkeit, sondern ein ideales Bild, in der Schilderung seiner Entstehung ein Mythos, in der Beschreibung seines Aufbaus ein Traum, eine jener Dichtungen, zu denen der Philosoph da greift, wo das begriffliche Denken zur sichern Erkenntnis nicht mehr ausreicht. „Wahrscheinliche Mythen“ nennt Plato im Eingang des Timäus solche poetisch-symbolische Bilder einer in ihrem eigentlichen Sein unserem Erkennen unzugänglichen Wirklichkeit. Dieses Himmelssystem trägt äußerlich alle Merkmale einer höchst komplizierten Maschine an sich, aber diese Maschine ist eine rein ideale, und dazu ist sie eine geometrische Konstruktion, keine mechanische Darstellung der Himmelsbewegungen. Vor allem aber

kommt in ihr die erfinderische Tätigkeit zur Geltung, die alle Schöpfungen der Technik kennzeichnet. Man kann noch hinzufügen: diese ihrem allgemeinen Plane nach großartigste Maschine aller Zeiten ist in ihrer weiteren Geschichte außerdem ein Vorbild für die Art und Weise, wie im Gebiet der erfinderischen Technik Ideale allmählich zu scheinbaren Wirklichkeiten werden können, sobald hypothetische Bestandteile in sie eingehen. In der Tat ist das bereits in der Weiterbildung geschehen, die das Platonische Weltbild durch Aristoteles erfuhr, und zwar nicht bloß dadurch, daß dieser die Zahl der Sphären nicht unbeträchtlich vermehrte, um das geometrische Bild absichtlich der Wirklichkeit näher zu bringen, sondern vor allem dadurch, daß er das Prinzip aufstellte, welches von da an viele Jahrhunderte hindurch als das Erkenntnisprinzip galt, nach welchem das Gesetz der Bewegung in vollkommenen Kreisen deshalb ein logisch oder, genauer ausgedrückt, teleologisch notwendiges sein sollte, weil der Kreis die vollkommenste Linie sei. Dieser Gedanke war es, der den Vollender des Systems, Hipparch, veranlaßte, die Idee der Bewegung in vollkommenen Kreisen als unantastbare Grundlage der Himmelsmechanik festzuhalten, und der noch den Kopernikus das System der Epizykeln in die gewaltige, durch die heliozentrische Anschauung bewirkte Reform übertragen ließ. Ja, selbst Kepler mühte sich lange Zeit vergebens, die wirklichen Bewegungen dem komplizierten System der Epizykeln anzupassen, um jenen teleologischen Gedanken zu retten; und als er zu dem wichtigen Schritt sich entschlossen hatte, den Kreis durch die Ellipse zu ersetzen, da war es für ihn gewissermaßen ein Trost, daß diese die nächst einfache Kurve sei. Erst die Zurückführung der Keplerschen Gesetze auf die Mechanik der Gravitation hat hier an die Stelle des geometrischen Bildes der Himmelsbewegungen das mechanische treten lassen, das zugleich den allgemeinen Übergang der geometrischen in die mechanische Technik im Zeitalter der Renaissance kennzeichnet. Betrachtet man, wie oben angedeutet, das geometrische Bild als eine erste Annäherung an die Wirklichkeit, so ist übrigens hier der Übergang von der geometrischen zur mechanischen Auffassung der Erscheinungen in ihrer ersten abstrakten Form nur ein erster Schritt in der Reihe sukzessiver Anpassungen, dem nun innerhalb des mechanischen Zeitalters der Technik die weiteren Korrekturen des abstrakten Mechanismus gefolgt sind.

c. Die mechanische Technik.

Nicht plötzlich, sondern in einer allmählichen Entwicklung ist die geometrische in die mechanische Technik übergegangen. Gerade die Technik hat aber hier infolge ihrer Gebundenheit an praktische Aufgaben ungleich mehr als die Physik diesen Übergang durch Zwischenstufen vermittelt, die sich zwischen die mathematische und die mechanische Auffassung der Körperwelt gewissermaßen von selbst einschieben, sobald die räumlichen Verhältnisse zu einer assoziativen Ergänzung durch die fortwährend einwirkenden Erfahrungen über die Bedingungen der Stabilität der Objekte drängen. Diese die geometrischen Bilder begleitenden mechanischen Motive machen sich naturgemäß um so stärker geltend, je massenhafter, also geometrisch je ausgedehnter die Gegenstände sind. Während sie daher gegenüber einfachen stereometrischen Bildern verschwinden, werden sie mit wachsenden Dimensionen zu deutlich hervortretenden psychischen Faktoren der Wirkung. So sind es vor andern die Werke der Architektur, denen sich diese unmittelbar an die Anschauung gebundene, eben deshalb aber im allgemeinen unbestimmte Form anheftet. Mit dem Eindruck der Masse verbindet sich dann aber zugleich ein solcher der Stabilität oder Instabilität der Form. So kann das Bild einer Pyramide beliebig an Größe zunehmen, ohne jemals dem Gefühl der absoluten Stabilität zu widersprechen; dagegen muß bei dem Gewölbe das Verhältnis der Hauptdimensionen gewisse Grenzen innehalten, wenn dieser unmittelbare Eindruck nicht gefährdet werden soll. Darum ist die Tektonik der Technik vorangegangen. In ihrer Bewältigung der sich wechselseitig stützenden Massen bildet sie, selbst noch ganz innerhalb der rein geometrischen Technik stehend, eine Vorbereitung zur mechanischen Technik. Hierin liegt die Bedeutung der großartigen Massenkunst der alten Babylonier, der Ägypter und der Griechen. In dem Stil ihrer tektonischen Werke, vor allem auch des griechischen Tempels hat sich das Prinzip der anschaulichen Stabilität unmittelbar in der streng festgehaltenen Rechtwinkeligkeit der Hauptlinien ausgeprägt. Die Kunst der ostasiatischen Völker, der Chinesen und Inder, hat freilich frühe schon auch den Kuppelbau und die Bogenlinie nicht gescheut. Aber sichtlich hat ihr hier die Leichtigkeit des Holzmaterials über diesen Zwiespalt in der praktischen

Technik wie in der tektonischen Anschauung hinweggeholfen, so daß von vornherein schon die Anschauung diesen Faktor, durch hundertfältige Erfahrungen veranlaßt, in sich aufnehmen konnte. In großem Maßstabe haben dann freilich erst die Römer unter dem Einfluß der gleichzeitigen griechischen und der orientalischen Kunst solche Formen in den Steinbau übertragen. So sind ihre Brücken und Viadukte, die Triumphbögen, die Tempel und Palastbauten Vorbilder und im Großen ausgeführte Schulbeispiele der gesamten späteren Technik geworden. Bei diesem Übergang spielte zugleich die Entwicklung der Eisentechnik eine hervorragende Rolle, da sie in dem Eisen das Material gewann, dessen Einführung das Zeitalter der Werkzeugtechnik eröffnete. Denn erst die Metallkunst, im frühen Altertum mit den edeln, bloß dem Schmuck dienenden Metallen beginnend, hat nach der verhältnismäßig kurzdauernden Herrschaft der Kupfer- und Bronzetechnik in der massenhaften Erschließung der Eisenerze durch die Anwendung höherer Temperaturen das als nutzbringendes Material überall verwendbare Eisen zu jener universellen Bedeutung erhoben, die wohl dazu führen mochte, der letzten in der Reihenfolge der nach dem vorherrschenden Gebrauch des technischen Materials genannten Perioden den Namen des eisernen Zeitalters zu geben. Es ist in der Tat nach der Fruchtbarkeit seiner Verwendung das endgültige, neben dem und den vorangegangenen, dem Holz, dem Stein und der Bronze, kaum jemals in Zukunft ein anderes Metall zu ähnlicher Geltung gelangen dürfte. Wollte man die bekannte Periodisierung der Kulturzeitalter nach der wirklichen Reihenfolge der bevorzugten technischen Hilfsmittel vornehmen, so würden daher das Holz, der Stein und das Eisen einer solchen Reihenfolge besser entsprechen als Stein, Bronze und Eisen. Daß das Holz in der herkömmlichen Ordnung ganz übersehen wird, beruht aber lediglich auf einer Verwechslung der in den prähistorischen Funden erhalten gebliebenen mit den dereinst wirklich vorhanden gewesen Werkzeugen. Hier bedarf eben der prähistorische Fund, aus welchem die hölzernen Werkzeuge zumeist durch Feuer und Verwesung verschwunden sind, der Ergänzung durch die prähistorische Gegenwart, wo in dem Leben der Primitiven das hölzerne Werkzeug immer noch neben dem Stein und in der Regel ihm übergeordnet seine herrschende technische Rolle spielt.

Die führende Bedeutung, die das Eisen zuerst in einzelnen Werkzeugen

und dann in wachsendem Maße von der römischen Kaiserzeit an als konstitutiver Bestandteil der gesamten Technik gewann, beruht nun nicht zum wenigsten darauf, daß es das ursprünglichere Material, das Holz, aus denjenigen seiner Anwendungen verdrängte, in denen es sich durch seine Eigenschaften als unzulänglich erwies. So waren es Eisen und Stahl, die an die Stelle der hölzernen Waffen primitiverer Zeiten traten und dem Gewerbe des Schmiedes seinen Rang über allen andern verschafften. Wieland der Schmied ist der mythische Repräsentant dieser im Walde hausenden Schmiede. Er verfertigt die unüberwindlichen Schwerter der sagenhaften Helden. Das sind Erscheinungen, die in gewandelter Form noch in späten Zeiten wiederkehren: so wenn im stillen Tauschverkehr mit primitiven Stämmen der nahe dem Walde wohnende Schmied für den Wedda die eisernen Pfeilspitzen, die diesem die früher gebrauchten hölzernen ersetzen, am Rand des Waldes niederlegt¹⁾. Nicht minder ersetzt die eiserne Pflugschar die hölzerne, die noch im alten Ägypten in frühester Zeit, wie es scheint, im Gebrauch war, und sie ersetzt wahrscheinlich noch früher am Wagen die aus härterem Holz gefertigte Achse der Räder. Schließlich greift in den Werken der Bau- und Maschinentechnik von den einzelnen durch das Metall besonders zu sichernden Teilen aus die spezifische Eisentechnik auf das Ganze über. So ist der Siegeszug des Eisens wahrscheinlich noch heute nicht ganz vollendet. Bei dem eisernen Werkzeug können einzelne Teile durch andere Metalle ersetzt werden oder um der Leichtigkeit des Materials willen kann man zum Holz zurückkehren; die großen Kraftmaschinen und die eisernen Brücken und Viadukte fordern schon aus statischen Rücksichten einen einheitlichen metallischen Aufbau.

Die Entwicklungen der Technik, denen sich diese umfassendsten Verwendungen des Eisens anschließen, reichen nun freilich mannigfach schon über das hier in Rede stehende Zeitalter der mechanischen Technik hinaus, wenn sich auch in der Stellung, die das Eisen als tragender Hauptbestandteil des Werkzeugs einnimmt, diese Vorgänge vorbereiten. Zur mechanischen Technik lassen sich aber gemäß dem Begriff des Mechanischen nur diejenigen Werkzeuge und Maschinen zählen, bei denen alle Bewegungen ausschließlich in mechanischen Kraftleistungen und demnach alle Transformationen derselben in

¹⁾ Bd. 8, S. 128 f.

Übertragungen bestimmter mechanischer in andere ebenfalls mechanische Bewegungen bestehen. Das Spinnrad, der Webstuhl, die einfache Näh- und Schreibmaschine sind bekannte Beispiele solcher dem Gebiet der mechanischen Technik angehöriger Hilfsmittel.

Unter diesen Werkzeugen gibt es aber zwei, die nicht bloß durch ihr hohes Alter, sondern auch durch ihre Bedeutung für die gesamte Entwicklung der Kultur über alle andern emporragen: den Wagen und den Pflug. Es ist mehrfach zwischen den Ethnologen darüber gestritten worden, welches von ihnen das ältere sei, und meist wurde dabei dem Pflug die Priorität zugesprochen. Ein entscheidender Beweis ist jedoch dafür niemals geltend gemacht worden, und die zahlreichen Gebiete der Erde, denen die Pflugkultur fehlt, können neben der im ganzen einfacheren Konstruktion und vielseitigeren Verwendung des Wagens gerechte Zweifel an der Richtigkeit dieser Annahme erwecken. Auch ist der Gedanke, der sich in dem Aufbau des Wagens verwirklicht hat, ohne Zweifel ein viel einfacherer als jener, der im Pflug seinen Ausdruck findet. Der zweirädrige Wagen, der überall der ursprüngliche zu sein scheint, ist zwar ebensowenig wie irgendein anderer künstlicher Mechanismus eine sogenannte Organprojektion; immerhin haben die zwei Beine des Menschen hierbei wohl als Vorbild dieses ältesten Vehikels für die Beförderung des Menschen selbst, ebenso wie das vierfüßige Zugtier als solches für den späteren vierrädrigen Wagen gedient. Mit diesem Übergang hängt es daher wohl auch zusammen, daß auf den ältesten Darstellungen des zweirädrigen Wagens dieser ausschließlich als Träger einer Gottheit, eines Königs, dann auch eines führenden Kriegers erscheint. Außerdem kann man für das hohe Alter des Wagens das Vorkommen zahlreicher Nachbildungen aus Bronze, besonders unter den prähistorischen Funden des nördlichen Europa, die als Opfergeräte gedeutet werden, sowie die Tatsache anführen, daß schon unter den uralten Namen der babylonischen Sternbilder der Wagen und der Fuhrmann vorkommen, während das Bild des Pflugs uns nirgends in ähnlichen Nachbildungen oder Benennungen begegnet, ebenso wie den zahlreichen Darstellungen des Wagens in der ältesten Kunst nur sehr wenige des Pflugs gegenüberstehen. Endlich läßt sich als entscheidendes Argument für das höhere Alter des Wagens die viel größere ursprüngliche Einfachheit seiner Formen anführen, während im Gegensatze dazu

der Pflug durch seine Vielgestaltigkeit, namentlich aber durch die Art, wie er aus einer Vereinigung einfacherer Werkzeuge sich aufbaut, an die Entstehungsweise anderer komplizierter Mechanismen aus einer sukzessiven Synthese einfacher Werkzeuge erinnert. Dagegen ist, abgesehen von dem Übergang der zwei- zur vierrädrigen Form und von den späteren in das Zeitalter der Maschinentechnik herüberreichenden Umwandlungen, der Wagen im wesentlichen unverändert geblieben, indes der Pflug frühe schon zwischen verschiedenen Formen, die durchweg auf die Herübernahme aus anderen, einfacheren Werkzeugen hinweisen, wechselt. So tritt zu der Schar und dem ihre Führung vermittelnden Hilfsgerät zunächst das Pflugmesser, dazu weiterhin das die Bewegung erleichternde Rad, eng verbunden mit diesem die Deichsel und die Bespannung durch den Ochsen. Dabei erscheint jeder dieser weiteren Teile als eine Entlehnung von einem andern viel gebrauchten Werkzeug, und wo eine solche Entlehnung erfolgt ist, da ist sichtlich der Pflug das einen ihm ursprünglich fremden Bestandteil später aufnehmende Gerät gewesen. So ist selbstverständlich nicht bloß das Messer als selbständiges Werkzeug früher als der Pflug, sondern es ist auch jedenfalls viel wahrscheinlicher, daß der Pflug das Rad vom Wagen als etwa umgekehrt der Wagen vom Pflug das Rad übernommen hat¹⁾.

Die entscheidende Eigenschaft, in der Wagen und Pflug, welches nun auch das Verhältnis der Priorität zwischen ihnen sein möge, als Werke der mechanischen Technik das Gebiet der einfachen mechanischen Werkzeuge überschreiten, ist ihnen jedoch gemeinsam: sie besteht eben darin, daß beide aus einfachen künstlichen Werkzeugen zur Erreichung bestimmter Zwecke zusammengesetzt sind. Von diesen Zwecken ist wiederum der des Wagens der einfachere, da er wesentlich nur in der Ortsbewegung des Werkzeugs selbst besteht; der des Pflugs ist der verwickeltere, insofern er mit der Ortsbewegung die Furchung und Auflockerung des Bodens verbindet. Der zusammengesetzten Beschaffenheit entspricht in beiden Fällen die Gliederung der Zwecke. Der Körper des Wagens und das diesen tragende Räderwerk, die Pflugschar und die sie ergänzenden Bestandteile bilden jeweils ein

¹⁾ Zu der Streitfrage, ob Pflug oder Wagen das frühere sei, vgl. die Debatte zwischen Ed. Hahn, der für den Wagen, und John Löwenthal, *Zeitschr. f. Ethnol.* Bd. 48, 1916, S. 11 ff. und S. 340 ff. der für den Pflug eintritt.

Ganzes, zu welchem als Abschluß der an Wagen und Pflug gespannte Ochse hinzukommt, der durch seine Muskelkraft die ursprünglich vom Menschen herrührende Leistung ersetzt. So sind beide Geräte Erzeugnisse einer schöpferischen Erfindung, die sich in den einzelnen Akten der Verbindung der Werkzeugteile zu einem Ganzen betätigt und eben damit den Zufall und die bloße Nachahmung eines in der Natur vorgefundenen Hilfsmittels ausschließt. Der bedeutsamste unter diesen Akten ist in beiden Fällen der letzte: die Ersetzung des Menschen selbst durch das an Wagen und Pflug gespannte Tier. Er ist als Substitution einer Naturkraft für die Arbeit des Menschen, insofern zu den Naturkräften im weiteren Sinne auch die Muskelkraft des arbeitenden Tieres zu zählen ist, zugleich vorbildlich für den gesamten Aufbau der Technik. Dabei bildet das Tier das vermittelnde Zwischenglied zwischen dem unmittelbar zwecktätig handelnden Menschen und den Kräften der unorganischen Natur, die, wie das strömende Wasser, der Dampf, die Elektrizität, jene Herrschaft über die Natur, die der Mensch zunächst über die ihm in ihrer Organisation nahestehenden Tiere gewonnen hat, allmählich auf das Ganze der Natur überträgt. Damit bildet das Zugtier als Bestandteil eines komplexen Werkzeugs den vermittelnden Übergang zwischen der mechanischen und der energetischen Technik. Die tierische Muskelkraft entstammt der spezifischen Energie der chemischen Umsetzung der Stoffe im Tierkörper in mechanische Energie. Gegenüber dem Dampfwagen und dem Dampfpflug erscheinen daher die vom Zugtier bewegten Werkzeuge vom energetischen Standpunkte aus als kalorische Maschinen mit verlangsamer Umsetzung der Wärme in mechanische Arbeit. Diese zentrale Stellung des Tieres innerhalb der Formen der technischen Krafterzeugung hat ihren Ausdruck in gewissem Sinne darin gefunden, daß die tierische Kraft in der fortan erhalten gebliebenen Messung der in der Technik verwendeten Kräfte nach Pferdekraften noch heute geläufig geblieben ist. Hierbei ist dann das unter den gewöhnlich bei den Kulturvölkern benutzten Zugtieren leistungsfähigste, das Pferd, zum Maßstabe genommen worden.

Hat in dieser Weise die mechanische Technik schon in der Zuhilfenahme der tierischen Muskelkraft gewissermaßen ihr eigenes Gebiet, das der rein mechanischen Übertragung der Bewegungen, überschritten, so offenbart sich nun aber darin zugleich ihre relative Be-

schränkung, die sie im Lichte der entwickelteren Technik eigentlich überhaupt nur als eine Vorbereitung zu dieser erscheinen läßt. Dies äußert sich denn auch in der Tatsache, daß in den Wechselbeziehungen zwischen Technik und Physik gerade das Zeitalter der rein mechanischen Technik für die Physik verhältnismäßig wenig fruchtbar gewesen ist. Nachdem in den Anfängen der neueren Mechanik diese mehr der Technik als umgekehrt die Technik der physikalischen Mechanik ihre Anregungen verdankt und sich die Forderung einer durchgängigen physikalischen Grundlegung der Technik durchgesetzt hatte, bietet das der Entwicklung der neueren Mechanik und Astronomie, die in diesen Anfängen wesentlich nur angewandte Mechanik sind, folgende Zeitalter eine merkwürdige Lücke in neuen epochemachenden Entdeckungen und Ideen. Die gleiche Zeit, die durch die Arbeiten der großen Mathematiker des 18. Jahrhunderts für die folgende Entwicklung der Physik eine Fülle wichtiger theoretischer Grundlagen schuf, ist verhältnismäßig sehr arm an Fortschritten der physikalischen Erkenntnis. Dabei ist es bemerkenswert, daß die Physiker vielfach mit Dingen sich beschäftigen, denen wir, wie z. B. der damals beliebten Konstruktion komplizierter Automaten, heute kaum mehr einen wissenschaftlichen Wert beilegen. Dahin gehörten Vaucansons erbsenfressende Ente, später Fabers Sprechmaschine usw. Dann aber war es wiederum die Technik, die zunächst zu neuen physikalischen Forschungen anregte, um von diesen aus eine Wechselwirkung zwischen Physik und Technik entstehen zu lassen, die für beide Gebiete von ähnlich epochemachender Bedeutung wurde, wie es die Entstehung der mechanischen Physik im Zeitalter der Renaissance gewesen war. Es war die Erfindung der Dampfmaschine mit den sich an sie anschließenden physikalischen Forschungen über die Transformation der Naturkräfte, die in beiden Gebieten neue Bahnen eröffnete und damit von der mechanischen zur energetischen Technik hinüberführte. Eine Mittelstellung zwischen beiden nimmt jedoch eine Klasse von Werkzeugen ein, die durch ihren eigenartigen Zweck eine besondere Bedeutung für die Entwicklung der Kultur gewonnen hat. Es ist die Waffe, die frühe schon als ein dem Kampf der einzelnen und der Stämme dienendes Werkzeug vor den der friedlichen Arbeit dienenden Objekten der mechanischen Technik durch besondere dem spezifischen Zweck des Angriffs und der Abwehr angepaßte Merkmale sich aus-

zeichnet, und die in der Entstehung der Feuerwaffe zum ersten Male den wichtigen Schritt zu einer der frühesten Formen energetischer Technik zurücklegte.

d. Die Stellung der Waffe in der Entwicklung der Technik.

Francis Bacon hat als die größten Erfindungen des menschlichen Geistes neben der Buchdruckerkunst das Schießpulver und den Kompaß genannt. Es ist vielleicht eine absichtliche Paradoxie gewesen, neben dem in eminentem Sinne der friedlichen Kultur dienenden Hilfsmittel dasjenige zu nennen, das die Ära der furchtbarsten Kriegswerkzeuge eröffnet, und das andere, das zuerst den Krieg auf den gefährlichsten seiner Schauplätze, auf die offene See, verpflanzt hat. Zwischen diesen Endpunkten kriegstechnischer Erfindungen und ihrem Ursprung aus den dem täglichen Leben dienenden Werkzeugen, der Keule, der Hacke, dem Hammer, dem Messer, liegt aber ein weiter Weg, dessen erste Station die früheste eigentliche Waffe bezeichnet: Bogen und Pfeil. Ihr Ursprung liegt, ähnlich der Erfindung des Notfeuers, im Dunkel vorgeschichtlicher Zeit. Wenn man vermutet hat, die heute nur noch in spärlichen Resten vorhandenen Zwergvölker seien diese Erfinder, so kann das ausschließliche Vorkommen bei ihnen kaum als ein solcher Beweis dienen, da es vielleicht mit größerem Rechte als ein Rest frühester Kultur gedeutet werden kann, der gerade im Zeitalter der beginnenden Waffentechnik durch wirksamere Hilfsmittel verdrängt worden ist, um später erst, namentlich in dem Zeitalter der großen vorderasiatischen Reiche, als eine mehr nebensächlich gebrauchte Jagd- und Kriegswaffe wieder zu erscheinen. Auch ist es zunächst die Jagd, der diese Waffe dient, und nur ausnahmsweise wird sie gerade bei den primitiven Stämmen heimlich gegen einen einzelnen persönlichen Feind gerichtet. Einen Krieg der Stämme gibt es allem Anscheine nach in den der Stammesorganisation vorausgehenden Zuständen überhaupt noch nicht. Ihnen fehlen noch ganz jene Wanderungen und jener Streit um die Jagdgebiete, aus denen der eigentliche Krieg als ein Kampf vieler gegen viele hervorgegangen ist. So ist es denn bezeichnend, daß in Australien, das die Reste einer seit langer Zeit überlieferten, zum Teil äußerst verwickelt aufgebauten Stammesverfassung darbietet, Bogen und Pfeil fehlen, wogegen uns

statt ihrer neue Waffen begegnen, die schon darin, daß sie nicht bloße Fernwaffen, sondern sichtlich dem Nahkampf Mann gegen Mann bestimmt sind, ihre Bedeutung als Kriegswerkzeuge erkennen lassen: so neben dem Wurfholz, das in dem berühmten Bumerang eine das Geschoß zum Schützen zurückführende Gestalt angenommen hat, und dem durch ein Wurfbrett auf seiner Bahn gesicherten Wurfspeer der lange Speer und die Keule, deren sich vorzugsweise die Führer im Nahkampf bedienen. Was aber diese Bewaffnung als eine dem Kampf der Stämme dienende kennzeichnet, das ist vor allem der Schild, der uns hier wohl zum erstenmal als eine der Kriegswaffe zugehörige Schutzwaffe entgegentritt. Analoge Verhältnisse finden sich bei der Mehrzahl der melanesischen Bevölkerungen. Ein besonderes Interesse verleiht aber diesen Stämmen die merkwürdige Diskrepanz mit der sonstigen, insbesondere der friedlichen Kultur. Hier ist der Australier noch fast ganz auf der Stufe des Jägers und Sammlers stehen geblieben, und auch die melanesischen und papuanischen Völkertrümmer haben sich nur an wenigen Orten, wahrscheinlich unter dem Einfluß von Berührungen mit fremden Kulturen, darüber erhoben. Dagegen treffen wir in beiden Fällen einen nahezu vollkommenen Parallelismus zwischen Stammesorganisation und Waffentechnik. Derselbe Australier, der durch sein System exogamischer Eheformen und durch den verwickelten Aufbau seiner Totenkulte und Stammesgliederungen sich auszeichnet, bietet in seiner Bewaffnung eine Kriegstechnik, die ihn fast an die Grenze der staatlich organisierten Völker zu rücken scheint. Dies kann natürlich kein Zufall sein, um so weniger, als uns der ähnliche Zusammenhang überall, namentlich bei den amerikanischen und afrikanischen Stämmen, begegnet.

Von dem Augenblick an, wo das Werkzeug in den Formenkreis der Kriegswaffe tritt, ist nun die über zahlreiche Kulturstufen sich erstreckende Gleichförmigkeit eine fast überraschende. Wurfspeer, Lanze und Keule finden sich überall in wenig abweichenden Gestaltungen. Eine mehr singuläre Erscheinung wie die des Blasrohrs in manchen melanesischen Gebieten bleibt ein seltenes Vorkommnis. Der Schild in seiner verbreitetsten Form, als ein den ganzen Körper deckender Langschild, ist dagegen bei den verschiedensten Naturvölkern von fast übereinstimmender äußerer Gestalt, mögen auch die gerade dieses Waffenstück mit Zeichnungen von magischer Bedeutung

schmückenden Beigaben noch so sehr variieren. Einen wichtigen Wandel, der auf die größere Beweglichkeit der kämpfenden Massen hinweist, bezeichnet dagegen der unter den malaiischen und polynesischen Schaustücken vorkommende Rundschild. Auch das bei den gleichen Bevölkerungen hinzutretende Schwert begegnet uns in ganz Ozeanien sowie auf amerikanischem und afrikanischem Boden, wo auch Bogen und Pfeil wieder erscheinen. Bedeutsame Ergänzungen findet dabei diese primitivste Waffe besonders in ozeanischen und südamerikanischen Gebieten in den Pfeilgiften, diesen frühesten Antizipationen der Mordwerkzeuge moderner Kriege. Die Reihe schließen endlich die wiederum eine Brücke zwischen Kriegswaffe und Handwerkzeug bildenden Formen von Dolch, Messer und Axt.

Alles das sind Formen, die die beginnende Kultur aus ihren Anfängen in vorhistorischen Zeiten übernimmt, um sie höchstens in der künstlerischen Ausstattung, nicht in ihren Grundformen weiterzubilden. Wichtige Ergänzungen sind nur für die Schifffahrt die Erfindung des Seegelboots, die zum ersten Male die Durchquerung der offenen See ermöglicht, und für den Krieg zu Lande der zweirädrige Kriegswagen, der, analog dem Pflug für die friedliche Arbeit des Ackerbaus, für den Krieg das sichtbarste Merkzeichen des Übergangs zu einer geschichtlichen Kultur geworden ist. So ist es denn ein augenfälliges Zeugnis für die weite Strecken* vorgeschichtlicher und geschichtlicher Kultur umfassende Stabilität der Waffe, daß die wesentlichsten Ergänzungen hier nicht auf dem Boden der Bewaffnung selbst liegen, sondern daß sie nur den akzessorischen Bestandteilen angehören, die allerdings durch ihre Bedeutung für die mit den kriegesischen Unternehmungen verbundene räumliche Fortbewegung zu bedeutsamen Hilfsmitteln geworden sind. Freilich gilt das selbst für den Streitwagen mit seiner Tierbespannung mehr symbolisch als tatsächlich. Noch der homerische Held verläßt, nachdem er das Schlachtgetümmel erreicht hat, den Wagen, um sich zu Fuß Mann gegen Mann mit dem Gegner zu messen. Um so gewaltiger ist die Wirkung, die schon in vorhistorischer Zeit die Erfindung des Segels auf die die Geschichte vorbereitenden Wanderungen geübt hat. Wahrscheinlich sind es die Malaien, denen wir diese Erfindung zuschreiben dürfen, und die durch sie zu den Kulturträgern der malaio-polynesischen Bevölkerungen geworden sind. Ihre Wanderungen zur See

umfassen das ungeheure Gebiet, das von den Philippinen im Norden bis nach Neuseeland, der äußersten südlichen Station dieser Wanderungen, sich erstreckt. Auf ihren wahrscheinlich über viele Jahrhunderte ausgedehnten Wanderzügen hat sich die malaiische Rasse mit verschiedenen Urbevölkerungen gemischt und so das Kulturferment für die mannigfaltigen Völkerschaften der ozeanischen Inselwelt abgegeben, die in den Papuas der melanesischen Gebiete und in den über ganz Ozeanien zerstreuten negritischen Völkertrümmern erhalten sind.

Steht der ungeheuren Abstufung der Kulturen von den primitiven Bevölkerungen Australiens und Melanesiens bis zu den auf eine hohe politische und künstlerische Kultur zurückweisenden Polynesiern ein verhältnismäßig geringer Wandel der überall dem Gebiet einfacher mechanischer Technik zugehörigen kriegerischen Hilfsmittel gegenüber, so ist es nun zum ersten Mal die Feuerwaffe, die ziemlich gleichzeitig in ihren kleineren, als Handgeschütze dienenden wie in ihren die alten hölzernen Mauerbrecher ersetzenden Formen der Kanonen, Mörser und anderer Großgeschütze dem Krieg eine neue Gestaltung gibt, indem sie gegenüber den im Nahkampf gebrauchten älteren Hilfsmitteln dem Ferngeschoß den überwiegenden Einfluß gewährt, während sie freilich zugleich durch die größere Gewalt der Geschoßwirkung größere Truppenmassen fordert. Aber so eifrig man von der Erfindung der ersten schwerfälligen Werkzeuge dieser Art im 14. Jahrhundert an um die Verbesserung ihrer Technik bemüht gewesen ist, so hat sich doch auch diese zunächst noch in engen Grenzen bewegt. Erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat sich hier mit einer fast sich überstürzenden Macht ein Wettstreit in der Verbesserung der überkommenen und in der Erfindung neuer technischer Hilfsmittel entsponnen, der alles bisher Geleistete hinter sich ließ. Seit das Nitroglyzerin mit der Reihe der ihm folgenden Sprengstoffe seinen Eingang in die Kriegstechnik gefunden, ist dann die Chemie zur führenden Wissenschaft in den Kriegen der neuesten Zeit geworden. Sie hat den Vernichtungswerkzeugen der Kriegführung eine Furchtbarkeit und Massenhaftigkeit mörderischer Wirkungen verliehen und in der fortgesetzten Steigerung der Heeresmassen, die wiederum durch diese zunehmende Vernichtungswirkung gefordert wurde, eine Größe erreicht, die den Gedanken an eine Selbstvernichtung des Krieges durch seine eigenen technischen Hilfsmittel

nahelegte, wenn sich dieser auch bis jetzt meist noch auf völkerrechtliche Vorschläge für die Abschaffung der furchtbarsten jener Hilfsmittel zu beschränken pflegt. Gleichzeitig hat übrigens dieses Ende der Kriegstechnik, wenn es ein solches genannt werden darf, diese in einem gewissen Sinne wiederum ihrem Anfang genähert. Wie die früheste Waffe aus dem Handwerkzeug entsprang, so ist das Dynamit in seinen vielgestaltigen Verwendungsformen ebenso zum Hilfsmittel für die zur Erschließung der Schätze der Erde und zur Vorbereitung der den Werken des Friedens dienenden Massenwirkungen geworden, wie es heute den vernichtendsten Formen der Kriegstechnik als Unterlage dient.

d. Die energetische Technik.

Wenn es zunächst die Physik war, die dem neuen Zeitalter in dem im weiteren Verlauf entwickelten Prinzip der Energie den Zentralbegriff gegeben hat, unter den sich auch die neuen Richtungen der Technik ordnen lassen, so sind es doch eigentlich von Anfang an latente Anwendungen des gleichen Prinzips gewesen, die die neuere Technik anregten. Denn es sind die während des 19. Jahrhunderts mehr und mehr in den Gesichtskreis der naturwissenschaftlichen Forschung tretenden Transformationen der Naturkräfte, die zu einem wesentlichen Teile von technischen Anregungen ausgehen, von da aus auf die prinzipiellen Grundlagen der physikalischen Forschung einwirken und endlich durch diese selbst wesentlich beeinflußt werden. Hinter allen diesen Bewegungen lebt aber der Gedanke der Einheit der Naturkräfte, der die Möglichkeit in sich schließt, je nach Bedürfnis unter ihnen die für die technische Anwendung zweckmäßigste zu wählen. So ist es zunächst die Dampfmaschine und dann, von der Mitte des Jahrhunderts an, unter dem Einfluß der neuen Entdeckungen im Gebiet der elektromagnetischen Erscheinungen, die Dynamomaschine, die beide die Technik beherrschen. Wie die Elektrizität in ihrem Zusammenhang mit Magnetismus und Licht nach physikalischer Seite, so bietet sie in der Vielseitigkeit ihrer technischen Verwendung den Abschluß dieser Entwicklung, in welchem sich die Herrschaft über die Gesamtheit der Naturkräfte am vollkommensten offenbart. Sie liefert als Kraftmaschine alle für das menschliche Leben erforder-

lichen Naturkräfte, Licht, Wärme, mechanische Kraft; als Arbeitsmaschine setzt sie die letztere in mechanische Arbeit um, die schließlich wieder zu den verschiedensten Zwecken verfügbar ist. Damit bildet die Dynamomaschine die unmittelbare Übertragung des physikalischen Prinzips der Einheit der Energie in das technische Prinzip der freien Herrschaft über die Gesamtheit der Naturkräfte.

Die Anfänge dieser Entwicklung reichen freilich in eine viel ältere Zeit zurück. Hier sind es aber nicht die selbst schon instrumenteller Hilfsmittel bedürftigen frühesten Anwendungen der Wärme und der Elektrizität, die in Betracht kommen. Dagegen gibt es eine andere Kraftquelle, die die Natur in fast unbegrenztem Maße zur Verfügung stellt, und deren technische Auswertung nur wegen der Schwierigkeiten, denen sie begegnet, namentlich wegen ihrer Gebundenheit an bestimmte lokale Bedingungen im Verhältnis zu dem, was sie unter günstigeren Verhältnissen leisten könnte, bis zum heutigen Tage relativ weit zurückgeblieben ist. Es ist die Kraft des fließenden Wassers, die in der Wassermühle in uralter Zeit bereits einen künstlichen Mechanismus zum Ersatz und nach dem Muster der noch älteren Handmühle schaffen ließ. Sie diente in früher Zeit nicht bloß zum Mahlen des Getreides und in beschränkterer Verbreitung in waldreichen Gegenden zum Zersägen des Holzes, sondern, wahrscheinlich im Anschluß an die letztere Anwendung, auch sonst noch zur Übertragung mechanischer Arbeit; und so ist insbesondere der Schmied mit seiner Werkstätte der Mühle gefolgt. Ursprünglich tief im Walde, in der Nähe des Köhlers angesiedelt, der ihm die Kohle zur Speisung des Feuers lieferte, lockte ihn die Mühle ins Tal zu ziehen, um seinem Gebläse die Kraft des Mühlrads zuzuführen, die es ermöglichte, dadurch ungleich stärkere Hitzegrade zum Schmieden des Eisens hervorzubringen. Damit hat die Mühle vielleicht mächtiger als durch ihre ursprüngliche Bestimmung in die weitere Kultur eingegriffen, da sie eine neue Epoche in der Bearbeitung des Eisens einleitete, die der Technik der Waffen und Werkzeuge aus Eisen und Stahl einen mächtigen Aufschwung gab. Bei dieser Nebenwirkung hat dann später der Gedanke der energetischen Technik eingegriffen und zu dem Plan einer Transformation der hier direkt von der Natur bezogenen mechanischen Kraft in elektrische Energie geführt, die vom elektrischen Strom weitergeleitet in beliebiger Ferne zur Auslösung anderer Natur-

kräfte oder zur Leistung mechanischer Arbeit verwendbar wurde. Was bis dahin die chemische Energie der aus ungezählten Jahrtausenden im Schoße der Erde angehäuften Kohle leistete, das könnte dann in leichter zugänglicher Form durch die an der Oberfläche der Erde verfügbare Kraft der Ströme und Flüsse ersetzt werden, die, wenn man sie planmäßig gesammelt denkt, dereinst vielleicht für jene Kraftvorräte im Innern der Erde, falls diese jemals erschöpft werden sollten, eintreten können.

Im Verein mit den im Interesse der Technik beliebig verwendbaren Transformationen der Energie hat so schon jetzt die Möglichkeit der durch den elektrischen Strom vermittelten Überführung im Raum und durch die innerhalb weiter Grenzen mögliche Aufbewahrung in der Zeit das Energieprinzip zu dem universellen Grundprinzip der Technik gemacht, das allen andern Hilfsmitteln zu gleichem Zweck überlegen ist, weil es im Grunde sie alle umfaßt. Schließt es doch selbst schon die Forderung in sich, daß alle Aufgaben, die innerhalb der durch das Energieprinzip gezogenen Grenzen auf Grund der vorhandenen Naturkräfte und ihrer Äquivalenzbeziehung überhaupt mathematisch möglich, auch technisch lösbar seien, und mag die Wirklichkeit hinter dem idealen Ziele einer Lösung dieser Aufgabe in ihrem vollen Umfang noch so sehr zurückbleiben, so sichert doch schon die Berechtigung jenes Postulats auf praktischem Gebiete der Technik die gleiche Universalität, die der Physik auf theoretischem zukommt.

In der Tat gibt es nur eine Klasse technischer Aufgaben, die der durchgängigen Anwendung des Transformationsprinzips der Naturkräfte noch bis jetzt unüberwindliche Schranken entgegenstellt: das sind gerade diejenigen Naturvorgänge, in deren Gebiet die Erscheinungen fallen, denen, abgesehen von der fortwährend der Erde zuströmenden Energie der Sonnenstrahlen, die aus der gleichen Kraftquelle stammende latente Energie der im Innern der Erde angehäuften Kohle angehört, und die in der praktischen Verwendung des Energiewandels in der heutigen Technik die führende Rolle spielt: die chemische Energie. Sie findet die Grenze ihrer Verwandlungen in der relativen Unveränderlichkeit der Atome und in der damit wahrscheinlich zusammenhängenden Beschränkung der chemischen Affinitäten. Diese Beschränkung stellt die chemische Technik unter Bedingungen,

die ihr besonders auf dem für das Leben des Menschen wichtigsten Gebiet unüberwindliche Hindernisse bereiten: auf dem der Landwirtschaft. Sie hat hier, abgesehen von der Vervollkommnung der sonstigen Werkzeuge, den vom Ochsen bespannten Pflug, wo es die äußeren Verhältnisse zuließen, durch den Dampfpflug ersetzt, und wenn sie nicht darüber hinaus auch noch zum elektrischen Pflug fortgeschritten ist, so liegt das nicht an technischen Schwierigkeiten, sondern, ähnlich wie in andern Fällen, z. B. bei den auf langen Strecken verkehrenden Eisenbahnen, an äußeren Bedingungen. Die ältere sogenannte extensive Bodenkultur ist aber unter der Mitwirkung dieser technischen Hilfsmittel in eine intensive übergegangen, welche nicht mehr eine längere Brachlegung der Felder oder einen Wechsel zwischen Perioden mit verschiedener Ausnützung des Bodens fordert, sondern diesem in rascher Folge die in der vorigen Ernte verlorenen Bestandteile neu zuzuführen gestattet. Hier bildet nun die Stabilität der chemischen Atome eine Grenze, die zwar durch die Anwendung künstlicher Düngemittel bis zu einem gewissen Grade weiter hinausgeschoben wird, immerhin jedoch bei dem nicht zu entbehrenden Zusatz der natürlichen Endprodukte jenes Stoffwechsels wieder endet, der mit dem durch die Ackerkultur vermittelten Aufbau der organischen Nahrungsstoffe begonnen hat. Unter ihnen fordern insbesondere die stickstoffhaltigen immer wieder eine Rückkehr zu den Zersetzungsprodukten derselben chemischen Verbindungen, aus denen die Nahrungsstoffe selbst sich aufbauen. So erhebt sich hier ein augenfälliger Gegensatz der Transformationsfähigkeit der physikalischen und der durch die Konstanz der Atome beschränkten chemischen Energie. Gelingt es jemals, den Stickstoff in zureichender Menge in andere vom Organismus assimilierbare Verbindungen überzuführen als in solche, die selbst erst Produkte des organischen Stoffwechsels sind, so wird damit erst die chemische Technik über eine analoge Freiheit in der Verwendung chemischer Energie verfügen, wie sie ihr im Gebiet der physikalischen Energien zu Gebote steht. Sollte sich die durch die neuere Atomforschung nahegelegte Vermutung einer Zerlegbarkeit und mit ihr einer Transformationsfähigkeit der Atome bestätigen, so würde dann die Technik auch nach dieser chemischen Seite zu einer Freiheit über die Wahl ihrer Mittel gelangt sein, wie sie ihr auf andern, physikalischen Gebieten zu Gebote steht.

Abgesehen von solchen in dem Bestand unserer theoretischen Erkenntnisse begründeten Grenzen, die sich möglicherweise hinauschieben lassen, notwendig aber vermöge der allgemeinen Erkenntnisbedingungen niemals ganz verschwinden werden, ist hier nach die Technik im Verlauf ihrer Entwicklung zu einem in sich zusammenhängenden rationalen System geworden, das in allen seinen Teilen den theoretischen Zusammenhang der einzelnen Gebiete naturwissenschaftlicher Forschung widerspiegelt. In der Art, wie dies geschieht, ist aber die Technik der theoretischen Naturforschung insofern weit überlegen, als sie überall zugleich unter dem Einfluß der zufälligen Beobachtung und neuer unvermuteter Entdeckungen steht, denen zwar allmählich eine wachsende Zahl abgeleiteter und darum theoretisch vorausgesehener Gesetze an die Seite tritt, ohne daß jedoch diese jenen strenggenommen irrationalen Bestandteil jemals ganz verschwinden lassen. Das ist bei der Technik wesentlich anders, da sie ihrer naturgemäßen Entwicklung nach in fortschreitendem Maße auf der Erfindung technischer Hilfsmittel beruht, so daß, wo irgendwann auch bei ihr Motive zufälliger Beobachtung eingreifen, solche sofort in eine logische Gedankentätigkeit übergehen, auf der sich als eine besonders hoch ausgebildete Form die erfinderische Tätigkeit aufbaut. Nun hat freilich die Würdigung dieser Tätigkeit merkwürdige Wandlungen im Laufe des letzten Jahrhunderts erfahren. In seinem großen Werk „Das Kapital“ hat Karl Marx im Jahre 1867 drei Zeitalter unterschieden, aus denen die Entwicklung des modernen Kapitalismus hervorgegangen und deren jedes durch wichtige technische Fortschritte bezeichnet sei. Zuerst habe die Feuerwaffe die ältere auf Schwert und Lanze gegründete Kriegstechnik verdrängt, der im Handwerk der Übergang der Arbeit des einzelnen in die Kooperation gesellschaftlicher Gruppen parallel ging. Dem sei später die Erfindung der Dampfmaschine gefolgt, durch welche die Manufaktur von der Maschinentechnik abgelöst worden sei. Endlich sei daraus die Zerlegung der mechanischen Arbeit durch fortgesetzte Arbeitsteilung in eine Reihe unter einheitlicher Leitung stehender Teilbetriebe und damit der Übergang in die fabrikmäßige Produktion hervorgegangen. Auf diese geschichtliche Betrachtung hat dann namentlich Friedrich Engels seine „materialistische Geschichts-

auffassung“ gegründet¹⁾. Im wesentlichen besteht demnach diese Theorie darin, daß nach ihr die Veränderungen der materiellen Zustände die entscheidenden Ursachen sind, welche die gesamte Entwicklung der Kultur bestimmen: in dieser soll das Materielle den Unterbau, das Geistige einen Oberbau bilden, der jenem mit Notwendigkeit folge. Es ist augenfällig, daß nach dieser Theorie die technische Erfindung selbst zu den materiellen Fortschritten gehört, die zunächst aus materiellen Lebensbedürfnissen hervorgehen und höchstens sekundär in den diesen Bedürfnissen entgegenkommenden Werkzeugen ihre Quelle haben. Daß bei dieser Ableitung Ursache und Wirkung miteinander vertauscht werden, ist einleuchtend. Aus der verbesserten Technik und insbesondere auch aus der technischen Erfindung ist vielmehr der Fortschritt der materiellen und zum Teil selbst der geistigen Kultur hervorgegangen, nicht umgekehrt. In der Tat hat sich in diesem Punkte seitdem bei den Vertretern der Technik ein bedeutsamer Wandel vollzogen. Heute ist die Anschauung unter ihnen durchgedrungen, daß der wesentlichste Teil des technischen Fortschritts, die Erfindung aller Werkzeuge und Maschinen, aus der erfinderischen Kraft des menschlichen Geistes entsprungen ist, wenn diese auch aus den Bedürfnissen der materiellen Kultur zahlreiche Anregungen empfangen hat, die aber an sich wirkungslos bleiben würden, wenn die geistige Tätigkeit nicht den wesentlichen Faktor aller Erfindungen bildete. So ist es denn in der Tat augenfällig, daß gegenwärtig die Techniker selbst die Hauptvertreter der der materiellen entgegengesetzten Auffassung der technischen Kultur geworden sind, so daß sie geradezu die Technik in ihrem ganzen Umfange gelegentlich sogar eine Geisteswissenschaft genannt haben. Auch ist es nicht zu bestreiten, daß bei ihr Beobachtung und zufällige Entdeckung eine ungleich geringere Rolle spielen als bei den vorangegangenen Bestandteilen der materiellen Kultur, z. B. bei der Pflege des Bodens und der Domestikation der Tiere²⁾.

¹⁾ Karl Marx, Das Kapital, 1. Aufl. 1867, 4. Kap. Friedrich Engels, Die Entwicklung des Sozialismus von der Utopie zur Wissenschaft, 4. Aufl. 1894, S. 22 f.

²⁾ Vgl. Zschimmer, Philosophie der Technik, 1914. Wendt, Die Technik als Kulturmacht, 1906. Kraft, Das System der technischen Arbeit, 1902 vertritt im Grunde denselben Gedanken, indem er die Beziehungen der Technik zu Ethik, Wirtschaftstheorie und Recht erörtert.

Es ist aber klar, daß im Gefolge dieser Beziehungen die Technik den Charakter der Geisteswissenschaft ebensowohl über die verschiedensten Gebiete der materiellen wie der geistigen Kultur ausgebreitet hat. Schon die Bodenkultur ist in wachsendem Maße in der Verwertung technischer Hilfsmittel zu einer planmäßigen erfinderischen Technik geworden, und diese hat sich in der späteren, bestimmte Wirtschaftszwecke verfolgenden Domestikation der Tiere über weitere Gebiete ausgedehnt, von denen sich dann der Begriff der technischen Hilfsmittel über die Gesamtheit der Geisteswissenschaften verbreitet hat. Nur in einer Beziehung steht die Verfolgung der vorzugsweise geistigen Zwecke hier bedeutender Weise hinter der materiellen Kultur zurück. Während diese eine fortschreitende Ausdehnung der komplizierten energetischen Technik erfuhr, ist die Technik der Geisteswissenschaften wesentlich selbst teils auf geistige Hilfsmittel beschränkt geblieben, teils sind es verhältnismäßig einfache Naturkräfte gewesen, die der geistigen Kultur ihre Hilfe geleistet haben, während sie doch in ihren Folgen von epochemachender Bedeutung gewesen sind. Ein charakteristisches Beispiel bieten hier jene drei Hilfsmittel, die dereinst Francis Bacon als Zeugnisse der gewaltigen Umwälzungen anführte, die kurz vor seiner Zeit die Technik gegenüber dem Altertum erfahren habe: das Schießpulver, der Kompaß und die Buchdruckerkunst. In ihren Anfängen gehören sie zu den einfachsten Formen der Technik, in ihren Folgen bezeichnen sie vielleicht die gewaltigsten geistigen Fortschritte, die durch äußere Hilfsmittel gemacht worden sind. Die Erfindung des Schießpulvers ist das erste Beispiel für die Verwendung chemischer Kräfte gewesen, die die neuere Technik der friedlichen Arbeit wie den kriegesischen Machtmitteln der Völker zur Verfügung stellte. Der Kompaß hat zum ersten Male auf einfachstem Wege die energetische in mechanische Energie übergeführt und damit das folgenreichste Instrument für die Beherrschung der Meere geliefert, endlich die Buchdruckerkunst ist das gewaltigste Kulturmittel geworden, das die Technik zuerst in der Form einfacher mechanischer Kraftübertragungen im Interesse der geistigen Kultur geschaffen hat. Jedes dieser Arbeitsgebiete hat allmählich weitere spezifische Werkzeuge und Maschinen in seine Dienste genommen, aber die erste, einfachste Form dieser Erfindungen ist jedesmal für

alle Zeit die epochemachende Tat gewesen. Darin spiegelt sich bereits innerhalb der materiellen Kultur ein Wachstum erfinderischer Kraft, das deren Hauptwert in die Ideen verlegt, nicht in die äußeren Hilfsmittel, die zu deren Verwirklichung erforderlich sind. Hierdurch bilden diese einfachsten Methoden der Technik zugleich die Vorbereitungen zu der im spezifischen Sinne geistigen Entwicklung der Kultur. Indem so die materielle der geistigen Technik sich unterordnet, gewinnt aber diese schließlich in fortschreitendem Maße die Herrschaft über die Natur. Sie kann diese Herrschaft nur davontragen, weil die technischen Kräfte selbst Umwandlungen der Naturkräfte sind, die die kausalen Verkettungen dieser in einen teleologischen, von dem menschlichen Intellekt geleiteten Zusammenhang überführen, in welchem sich die geistige Macht der Naturkräfte selbst offenbart.

5. Das wirtschaftliche Leben.

a. Der Begriff der Volkswirtschaft.

Das Wort „Volkswirtschaft“ ist verhältnismäßig neueren Ursprungs. Es reicht nicht über die erste Hälfte des vorigen Jahrhunderts hinaus, in der es ganz allmählich in der deutschen Literatur sich einbürgerte, um das zuvor verbreitete der „Nationalökonomie“ oder das noch etwas ältere der „Staatswirtschaft“ zu verdrängen. Wie diese beiden annähernd wörtliche Übersetzungen des englischen Begriffs der „political economy“ sind, so ist wohl auch das Wort Volkswirtschaft als eine rein deutsche, im übrigen aber wort- und sinngetreue Übersetzung aller dieser vorangegangenen Begriffe betrachtet worden. Nichtsdestoweniger ist dies nicht zutreffend, sondern das neue Wort hat den alten Begriff wesentlich erweitert, und die deutsche Wissenschaft trägt deutlich die Spuren dieser Änderung an sich. Auch trifft diese im Grunde beide Bestandteile: das Volk ist ein anderer Begriff als der Staat und die Wirtschaft ein anderer als die Politik. Mag der Ersatz des Staats durch das Volk minder bedeutsam sein, so ist das anders mit dem Begriff der Wirtschaft¹⁾. Er ist nicht nur ungleich weiter, sondern spezifisch verschieden von dem der Politik. Hier ist der englische Ausdruck samt seinen Übersetzungen in andere moderne Sprachen im wesentlichen auf dem Standpunkt des 18. Jahr-

¹⁾ Über Volk und Nation vgl. Bd. 7, S. 72 Anm.

hunderts stehen geblieben. Er repräsentiert die Anschauung einer Zeit, in welcher die Fragen, die wir heute dem wirtschaftlichen Leben zuzählen, noch zu den Aufgaben der Staatsverwaltung und der Politik gehörten. Demgegenüber hat das Wort „Volkswirtschaft“ dem Begriff der Wirtschaft eine derart erweiterte Bedeutung gegeben, daß er von den besonderen Inhalten der Begriffe von Staat und Nation völlig unabhängig geworden ist. Wir reden von einer Familien-, einer Sippen-, einer Gemeindegewirtschaft ebensogut wie von der Staats- oder Volkswirtschaft, und wenn die letztere einen Vorzug genießt, so geschieht dies nicht, weil sie in den Anfängen dieser Wissenschaft allein tatsächlich vorhanden war, sondern weil dem Volk überhaupt eine für das wirtschaftliche Leben bevorzugte Bedeutung zukommt. Dagegen läßt sich nicht leugnen, daß gerade für speziell volkswirtschaftliche Erscheinungen die Unterordnung unter einen allgemeineren, ebenso die beschränkteren wie die umfassenderen Wirtschaftsformen in sich schließenden Begriff fruchtbar geworden ist. In dieser Beziehung hat die deutsche Volkswirtschaftslehre zu Ende geführt, was die englische Wirtschaftstheorie bereits angebahnt hatte, und wofür bis dahin nur noch kein angemessener Name gefunden war.

In der Tat ist es nicht Deutschland, sondern es sind gerade die beiden Länder gewesen, in denen sich die politische Ökonomie zuerst entwickelt hatte, Frankreich und England, die dieser Wissenschaft ihren neuen Inhalt gegeben haben. In beiden sind von den Arbeiten über die Grundlagen des staatlichen Lebens auch für die besonderen Aufgaben, die wir heute als solche der Staatswirtschaft bezeichnen, neue Impulse ausgegangen. Hier ist es dann vor andern Adam Smith gewesen, der in seinem unter dem indifferenten Namen einer „Untersuchung über den Wohlstand der Nationen“ erschienenen Werk den epochemachenden Schritt getan hat, durch den nunmehr die neue Wirtschaftstheorie zu der bisherigen staatswirtschaftlichen Betrachtungsweise in einen grundsätzlichen Gegensatz trat. War innerhalb dieser bis dahin derselbe Gesichtspunkt des Staatsvertrags maßgebend, der das gesamte politische Leben beherrschte, so trat, vorbereitet durch den politischen und ethischen Individualismus des 17. Jahrhunderts, an die Stelle des Standpunktes der omnipotenten Staatsfürsorge, die ein unmittelbarer Ausfluß der Lehre vom Staatsvertrag gewesen war, endgültig erst in der Theorie von Adam Smith die volle

Umkehrung des in dieser Lehre enthaltenen Prinzips der politischen Fürsorge für das gesamte wirtschaftliche Leben. Da nach dem Staatsvertrag, den in England noch David Hume als eine mindestens fiktive Forderung und in Deutschland Christian Wolff als eine unumstößliche Tatsache ansah, der Staat die Pflicht hat, jeden seiner Bürger mit seinem materiellen Zustand zufriedenzustellen, so galt es insbesondere als eine Aufgabe der Regierung, für die richtige Arbeitsteilung zu sorgen, sowie die Konkurrenzbestrebungen der Untertanen mit dem Auslande und den erforderlichen Zufluß von Geld zu fördern. Man muß Christian Wolffs „Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen“ lesen (1. Aufl. 1721, 5. Aufl. 1740), um diesen damals in der deutschen Philosophie noch fast naiv patriarchalischen Standpunkt der fürsorglichen Bevormundung der eigenen Staatsbürger und der natürlichen Feindschaft gegenüber dem Auslande auf sich wirken zu lassen. Hier ist es nun das Werk von Adam Smith, dessen epochemachende Bedeutung für die allgemeine Kultur weniger in dem speziellen Inhalt seiner Wirtschaftstheorie als eben in der grundsätzlichen Umkehrung des Standpunktes besteht. Hatte bis dahin die Summe der Maßregeln, durch die der Staat das materielle Gedeihen seiner selbst und aller seiner Bürger zu fördern suchte, einen wichtigen Teil des politischen Interesses gebildet, so betrachtete Adam Smith zum ersten Male in voller Folgerichtigkeit das wirtschaftliche Leben als ein Ganzes, das sich in der geeigneten und für den Menschen im allgemeinen nützlichsten Weise abspiele, wenn es sich selbst überlassen bleibe. Die Volkswirtschaft ist, so läßt sich die neue Auffassung definieren, ein Automaton, ein natürlicher Organismus, der in der richtigen Weise funktioniert, wenn man ihn vollkommen frei, nur unter der Wirkung des natürlichen Interesses, das jeder an seinem eigenen Vorteil hat, sich bewegen läßt. Die große Bedeutung dieses Prinzips der „Zweckläufigkeit der wirtschaftlichen Erscheinungen“, wie wir die neue Voraussetzung nennen können, liegt eben in diesem Begriff eines Verlaufs aus inneren, der Gesellschaft selbst immanenten psychischen Kräften. Darin, daß er es zum ersten Mal konsequent durchführt, und daß er sich demzufolge die den Menschen in seinem Handeln bestimmenden Motive möglichst einfach vorstellt, besteht die große Bedeutung von Adam Smith und seines Gegensatzes zu der die vorangegangene Zeit beherrschenden bevormundenden Staatsaufsicht. Es

genügt, den Menschen sich selbst zu überlassen, um die Regeln seines wirtschaftlichen Handelns zu finden. Dieser wesentlich formale Charakter ist es weit mehr als der besondere Inhalt der Theorie, in welchem die epochemachende Tat dieses Mannes besteht. In nichts zeigt sich dies deutlicher als darin, daß in der Tat jener Inhalt seither nicht unbeträchtlich dem Wechsel unterworfen gewesen ist, während die eigentliche Begründung der Wirtschaftstheorie als einer selbständigen Wissenschaft eben darauf beruht, daß sie seitdem, unter welchem Gesichtspunkt sie auch behandelt worden sein mag, eben den Charakter einer nicht oder doch höchstens in indirekter Weise durch politische Motive bestimmten Disziplin an sich trägt. Daneben ist es freilich zugleich der politische Charakter des Jahrhunderts der französischen Revolution, der diese Auffassung beherrscht und jenem Gegensatz zu dem Zeitalter des Naturrechts und der staatlichen Bevormundung seine spezifische Färbung verliehen hat. Es ist der gleiche Standpunkt des liberalen Individualismus und Kapitalismus, der die Dogmen der französischen Revolution bestimmt. Er findet in der später auch dem Staate gegenüber tretenden Regel des „laissez faire, laissez aller“ seinen prägnanten Ausdruck. Immerhin ist es hauptsächlich der Gedanke einer unabhängig aus den eigenen wirtschaftlichen Motiven erfolgenden Selbstbewegung der Gesellschaft, der die neue, an sich höchst fruchtbare Betrachtungsweise bildet. Dieser Begriff einer in ihrer eigenen psychologischen Notwendigkeit begründeten Gesellschaftstheorie ist daher der Volkswirtschaftslehre weiterhin unabhängig von diesen sie begünstigenden politischen Zuständen erhalten geblieben; und als im Laufe des 19. Jahrhunderts eine neue Ära sozialistischer Lehren hervortrat, die in veränderter Form die Gemeinschaftsideale des vorangegangenen Zeitalters erneuerte, da war es nicht minder die Idee der inneren Notwendigkeit einer solchen automatischen, aus den ihr immanenten psychologischen Gesetzen sich entwickelnden Bewegung der Gesellschaft, an der man festhielt. Auch lag gerade in diesem Übergang zu neuen politischen wie wirtschaftlichen Richtungen ein spezifisches Motiv der Erweiterung der Volkswirtschaft zu einer allgemeinen Soziologie, und für diese wiederum in dieser Verallgemeinerung ein weiterer Antrieb, eben in diesem Charakter einer ihr selbst immanenten Notwendigkeit den Gegensatz zu dem von unberechenbaren geschichtlichen Bedingungen abhängigen Verlauf des politischen Lebens zu

erblicken. So sind es neben den hier sich abzweigenden Vertretern der Soziologie im Sinne Auguste Comtes und seiner Nachfolger besonders die Angehörigen der sogenannten historischen Wirtschaftsschule, die hierher gehören, und an deren Spitze in Deutschland Fichte genannt werden kann, weil er es ist, der als der erste den geistigen Kulturgütern die vornehmste Stelle in der Entwicklung der Gesellschaft eingeräumt hat¹⁾.

Nun hat freilich der deutsche Idealismus auf die im Laufe des 19. Jahrhunderts hervortretende historische Wirtschaftsschule nicht oder höchstens indirekt durch die historische Rechtsschule eingewirkt²⁾. Immerhin war es der erweiterte Standpunkt historischer Betrachtung, der von selbst auch eine bedeutsame Erweiterung der wirtschaftlichen Gesichtspunkte mit sich führte. Der Individualismus von Adam Smith und seinen Nachfolgern hatte sich auf das materielle Leben als das allgemeine Substrat der Lebensbedürfnisse überhaupt beschränkt. Die Verhältnisse des sittlichen Lebens und die geistigen Güter lagen außerhalb der Sphäre des liberalen Politikers, dem wohl diese Güter als selbstverständliche galten, die mit Verkehr, wirtschaftlicher Arbeit und Handel nichts zu tun hatten. So wurde der Gegensatz beider Richtungen, der individualistischen und der kollektivistischen, nicht sowohl auf die Nationalökonomie in ihrem Verhältnis zu Politik und Geschichte, als vielmehr auf die Mitberücksichtigung der gesamten geschichtlichen und sittlichen Faktoren des wirtschaftlichen Lebens übertragen³⁾. Dabei war dann freilich von Seiten der liberalen Doktrin schon im Hinblick auf die größere Einfachheit der Betrachtung, deren sie sich befleißigen konnte, das spezifisch Wirtschaftliche als der Gesamtinhalt der materiellen Lebensbedürfnisse auch hier so sehr in den Vordergrund gestellt, daß die geistigen Faktoren kaum Beachtung fanden. So ist neben jener Selbststeuerung des wirtschaftlichen Lebens, in welcher dieses als eine Art Nachbildung der physiologischen Lebensvorgänge nach den von Albert Schäffle gebrauchten Analogien erscheint, diese Be-

¹⁾ Vgl. Bd. 9, S. 89 ff. dazu S. 141 ff.

²⁾ Vgl. Bd. 9, S. 109 ff.

³⁾ Hierher gehören z. B. die Darstellungen von K. Knies, *Die politische Ökonomie vom geschichtlichen Standpunkt*, 1883, W. Roscher, *Grundriß zu Vorlesungen über die Staatswirtschaft nach geschichtlicher Methode*, 1843, Gust. Schmoller, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre*, 1901—04.

rücksichtigung der sittlichen Faktoren in den wirtschaftlichen Arbeiten dieser Richtung immerhin eine bloß nebensächliche geblieben. Darum läßt sich nicht verkennen, daß dieses Schwergewicht, das in allen ökonomischen Theorien auf die materiellen Lebensbedürfnisse fällt, in der natürlichen Verkettung der Probleme seinen Grund hat. Diese Verkettung steht aber im engsten Zusammenhang mit den Gegenständen selbst. Denn offenbar bildet das materielle Leben einen Zusammenhang von Vorgängen, der, in so mannigfachen Beziehungen er zu dem geistigen Leben steht, doch in seiner unmittelbaren Abhängigkeit von den Naturgesetzen ein Reich für sich darstellt. So legt denn auch die Geschichte der Wirtschaftstheorien für diese im Gegensatz zu dem vorangegangenen Naturrecht bestehende Einschränkung auf das materielle Leben ein deutliches Zeugnis ab. Ist es doch bemerkenswert, daß in derselben Reihenfolge, in der wir oben gemäß dem natürlichen Zusammenhang der materiellen Lebensbedürfnisse die fundamentalen Kulturgebiete erörtert haben, diese auch im Vordergrund der seit dem 17. Jahrhundert hervortretenden Theorien über sogenannte politische Ökonomie stehen. Die Reihe wird hier von den Physiokraten eröffnet, Männern, die unter Hintanstellung der Industrie in dem Ackerbau die Grundlage der gesamten Kultur und in der Blüte der Bodenkultur die Bürgschaft des Wohlstandes erblicken. Im folgenden Jahrhundert, wo Industrie und Handel ihren ersten großen Aufschwung nehmen, ist es dagegen der von den Schranken staatlicher Bevormundung sich befreiende Handel, der als Erzeugnis einer durch die verschiedenen Lebensbedürfnisse von selbst in harmonischem Gleichgewicht sich einstellenden Arbeitsteilung den Reichtum der Länder hervorbringt. Er ist es, der zuerst vorbereitend in Turgot, dann endgültig in David Hume und Adam Smith zu dem allseitig die verschiedenen Gebiete der materiellen Kultur zusammenfassenden Merkantilsystem und seiner Weiterführung zum Prinzip der spontanen, der freien Selbstregulierung überlassenen Teilung menschlicher Arbeit übergeht. In der Tat hat denn auch die folgende Zeit an der so entstandenen Grenzbestimmung festgehalten, und in der Theorie des wirtschaftlichen Lebens sind daher die Anschauungen der beiden englischen Philosophen im wesentlichen maßgebend geblieben. Eher könnte man sagen, die Wissenschaft sei im allgemeinen in dieser Beziehung rückwärts geschritten, insofern die psychologische

Grundlegung, die jene beiden den Motiven des wirtschaftlichen Handelns zu geben, und die sie durch ihre Sympathietheorie nach der ethischen Seite zu ergänzen suchten, in auffallender Weise vergessen worden ist. Dennoch ist es diese, die für die einseitig egoistische Grundlegung, deren sich besonders Adam Smith befleißigte, gewissermaßen die ausgleichende Rechtfertigung bot, daher sie denn auch zu einer späteren Rechtsphilosophie überleiten sollte, die freilich niemals von ihm geschrieben worden ist. Statt dessen hat sich an der Stelle dieser Übergänge zur Psychologie der Gefühle, deren sich sowohl Hume wie Smith wohl bewußt waren, der neueren Volkswirtschaftslehre meist ein unbeschränkter Intellektualismus bemächtigt, wie er unter den Nachfolgern dieser Männer schon von David Ricardo vertreten wurde¹⁾. In diesen Verhältnissen einer Art Inkommensurabilität zwischen ursprünglicher Gebietsscheidung und später entstandenen Aufgaben der Nationalökonomie wird man aber wohl den Grund dafür sehen dürfen, daß die „Theorie der moralischen Gefühle“ des Klassikers der Nationalökonomie den Nationalökonomien selbst zumeist unbekannt geblieben ist.

Gleichwohl muß man anerkennen, daß diese in der Entwicklungsgeschichte der Nationalökonomie sich ausprägende Einschränkung ihres positiven Inhaltes auf das materielle Leben ihre Berechtigung hat, so lange sie als spezifisches Fachgebiet in Frage kommt. Nur unter dieser Voraussetzung verfügt sie in der Tat über ein zusammenhängendes System selbständiger Probleme, während sie überall da, wo sie sich mit Sitte und Recht oder wo sie sich vollends mit Philosophie und allgemeiner Kultur berührt, schließlich auf fremde Anleihen angewiesen bleibt. Darum entspricht zugleich diesem Verhältnis zum materiellen Leben allein eine sicher abzugrenzende Wissenschaft der menschlichen Wirtschaft. Denn diese umfaßt unter allen Umständen die drei Gebiete der Bodenkultur, der Domestikation der Tiere und der Technik in dieser nicht abzuändernden Reihenfolge: die Bodenkultur als die Grundlage aller andern, die Domestikation als ihre nächste Weiterbildung, endlich die Technik als ihre letzte Ergänzung. Sie alle werden zusammengehalten durch den Begriff des Bedürfnisses und seiner Befriedigung, wenn wir von der unbestimmten Erweiterung absehen, die dieser Begriff durch seinen

¹⁾ Ricardo, Principles of political economy and taxation, 1817, deutsch 1837.

schwankenden individuellen wie allgemeineren Gebrauch gefunden hat. In diesem erweiterten Sinne kann er sich auf alle nur möglichen geistigen und kulturellen Bedürfnisse beziehen. In seinem ursprünglichen Sinne pflegt ihn auch die gegenwärtige Volkswirtschaft wesentlich auf die der gegebenen Höhe der Kultur entsprechenden physischen Bedürfnisse zu beschränken. Diese Grenzbestimmung ist selbst freilich unsicher, und man erweitert sie häufig entweder über diese Grenzen hinaus oder bezieht sie wenigstens allein auf „geistige Bedürfnisse einfachster Art“. Aber das feste Rückgrat der Wirtschaft bleibt doch die der Ernährung dienende Bodenkultur, die sei es direkt sei es indirekt durch die Domestikation der Tiere gewordene Kulturhilfe, endlich alle jene durch die menschliche Erfindungskraft geschaffenen technischen Erleichterungen und Förderungen des Daseins. Sie folgen sich mit einer gewissen inneren Notwendigkeit und zugleich in fortschreitender Anlehnung der Befriedigung physischer an seelische Lebensbedingungen, wobei in jedem dieser Gebiete eine allmähliche Aufwärtsbewegung sich geltend macht: so innerhalb der Bodenkultur von der primitiven Tätigkeit des Sammlers bis zur Pflugkultur, innerhalb der Domestikation von der Selbstdomestikation des Hundes bis zur Pflege der Acker- und Zugtiere, in der Technik von dem einfachen, in der Natur vorgefundenen Werkzeug bis zur zusammengesetzten Maschine.

Hier stellt sich nun die Wirtschaft selbst den einzelnen Wirtschaftsgebieten als ein neues, schlechthin unvergleichbares gegenüber. Während jedes der genannten konkrete Vorgänge umfaßt, die gegen diejenigen der andern bestimmt abgegrenzt sind, bildet das wirtschaftliche Leben ein Ganzes, das überall erst aus dem Ineinandergreifen dieser Einzelfunktionen hervorgeht. So sind es bestimmte zu dem Boden und zu der Fruchtbarkeit der Erde in Beziehung stehende Handlungen, die die Bodenkultur zusammensetzen; es ist die Pflege der Tiere und in weiterem Fortschritt deren Heranziehung zu nützlicher Arbeit, die den Begriff der Domestikation ausmacht, endlich die erfinderische Herstellung von Werkzeugen, in der sich die Technik betätigt: in das wirtschaftliche Leben können alle zusammen oder einzelne eingreifen, ohne daß irgendwelche einen kennzeichnenden Charakter besitzen. Bezieht sich jedes von ihnen auf konkrete Gegenstände oder Vorgänge, so ist es zugleich selbst oder durch sein

Eingreifen in andere Gebiete, z. B. der Bodenkultur in die Tierzucht, dem wirtschaftlichen Leben als seinem Obergebiet untergeordnet. Dagegen ist eine wirtschaftliche Handlung als solche ein abstrakter Relationsbegriff, der sich auf verschiedene Lebensgebiete beziehen oder diese in ein Verhältnis zu einander bringen kann. In diesem Sinne sind die Begriffe des wirtschaftlichen Gutes, des Wertes, des Preises, des Vermögens, des Kapitals, des Geldes usw. wirtschaftliche Begriffe von abstrakter Natur, zu deren Verwirklichung im allgemeinen die verschiedenen Formen materieller wirtschaftlicher Güter gehören, mögen diese nun Güter der Bodenkultur, der Viehzucht oder der Technik sein. Was jedes dieser Güter kennzeichnet, ist lediglich ihr wirtschaftlicher Wert, und dieser besteht nicht in der spezifischen materiellen Natur derselben, sondern in der Bedeutung, die sie direkt für das materielle Leben des Menschen besitzen und dadurch indirekt auch für die geistige Kultur gewinnen können. Am deutlichsten spricht sich dieser abstrakte, den einzelnen an das physische Leben gebundenen Kulturgebieten übergeordnete Charakter eben in dem Begriff des wirtschaftlichen Gutes aus, welcher von der Mannigfaltigkeit der sittlichen, ästhetischen, intellektuellen und anderer Güter die wirtschaftlichen als die für das physische Leben teils notwendigen teils förderlichen sondert. Hier steht dann zugleich dem wirtschaftlichen Gut, insofern es als ein notwendiges anerkannt wird, das Bedürfnis, und insofern es zur Kategorie der der materiellen Kultur förderlichen Güter gezählt wird, der Nutzen gegenüber. Dabei bringt es aber die abstrakte Natur dieser Wirtschaftsbegriffe mit sich, daß die Mannigfaltigkeit derselben im allgemeinen wie in ihrer besonderen Anwendung, in der sie als die eines wirtschaftlichen Gutes gebraucht werden können, eine außerordentlich wechselnde, im ganzen aber eine mit der Komplikation der wirtschaftlichen Zustände zunehmende ist. Auch konnte sich unter diesen Umständen der Zusammenhang dieser Begriffe erst allmählich zu einem systematischen Ganzen entwickeln, bei dessen Festlegung die verschiedenen Kulturgüter einen wechselnden Wert gewannen. Zugleich bildet dies ein die Wirtschaftstheorie im Gegensatz zu den konkreten Wirtschaftsgebieten auszeichnendes Merkmal, das mit dazu beiträgt, eine sicher abzugrenzende Begriffsbestimmung der Volkswirtschaft um so mehr zu erschweren, als späterhin besonders inner-

halb der kollektivistischen Richtungen mehr und mehr die Einschränkung auf die materiellen Kulturgüter bestritten worden ist. Daraus erklärt es sich wohl, daß es bis zum heutigen Tage keine allgemein anerkannte Definition der Volkswirtschaftslehre gibt. Um so mehr hat sich ihr Charakter als Begriffswissenschaft im Gegensatz zu den einzelnen wirtschaftlichen Kulturgebieten in den Wirtschaftstheorien ausgeprägt, die im Laufe der Zeit entstanden und durch die diese in mannigfache Beziehungen zu politischen Theorien und philosophischen Weltanschauungen getreten sind. Auch in dieser Beziehung bildet die Volkswirtschaft ein Zwischenglied zwischen den konkreten materiellen Kulturgebieten und der geistigen Kultur, insbesondere der allgemeinen Grundlage der letzteren, der politischen. Hier bietet das wirtschaftliche Leben ein gewaltiges Schauspiel einer Selbstorganisation der menschlichen Gesellschaft, die in hohem Grade automatisch aus den allgemeinen Lebensbedingungen heraus sich entwickelt, wogegen in den politischen Verfassungen der Staaten eine höhere, mehr und mehr zu klarem Bewußtsein sich erhebende Selbstorganisation zur Entwicklung gelangt, die sich nun zusammen mit jenen automatischen Vorgängen des wirtschaftlichen Lebens, teils von ihnen abhängig teils sie bestimmend, vollzieht.

Wesentlich in diesen Verhältnissen, in dem Charakter der Selbstregulierung einerseits und in den Einflüssen der politischen Entwicklung wie der geistigen Kultur andererseits, liegen nun die psychologischen Gesetze begründet, nach denen die wirtschaftlichen Vorgänge und Handlungen verlaufen. Das erste, was uns bei ihnen als der springende Punkt im Wandel der Erscheinungen entgegentritt, sobald sich nur eine gewisse Stetigkeit ihres inneren Zusammenhangs entwickelt hat, besteht in einem von einfacheren zu komplexeren Zuständen übergehenden Wandel, bei welchem diese als die folgerichtigen Fortsetzungen jener und doch ihnen gegenüber als Neubildungen erscheinen, die weitere eigenartige Faktoren enthalten. Laufen, wie dies in der Regel zutrifft, mehrere solche Entwicklungen nebeneinander her, so bilden hauptsächlich diese Übergänge den Grundstock der wachsenden Differenzierung und, wie man es vom Standpunkt mannigfaltiger Bedürfnisbefriedigung aus zu nennen pflegt, wachsender Vermannigfaltigungen und Vervollkommnungen des wirtschaftlichen Lebens. Wir wollen diesen Prozeß, um

bei ihm die tief in die menschlichen Willensentschlüsse eingreifende Automatie der Handlungen anzudeuten, die „Zwangsläufigkeit der wirtschaftlichen Vorgänge“ nennen. Ihnen stehen jedoch andere gegenüber, die besonders da sich einstellen, wo weiter voneinander abliegende Motive im Laufe der Zeit wechseln, und wo nun bald die alten Formen bleiben, aber allmählich einen neuen Inhalt gewinnen, bald auch die Formen selbst, nicht selten durch gemischte Zwischenstadien verbunden, hinfällig werden. Das sind Erscheinungen, in denen uns geradezu ein Wechsel der Gegensätze bei jeder irgend weiter reichenden Betrachtung begegnet. Hier handelt es sich um Vorgänge, die wir einer „Heterogonie der wirtschaftlichen Zwecke“ zuzählen können. Beide einander entgegengesetzte Zweckmetamorphosen können sich derart aneinanderschließen, daß Zweckläufigkeit und Heterogonie sich ablösen, oder daß sie auch in einzelnen Teilen ihres Verlaufs ineinandergreifen. Beide aber sind in dem stetigen Wechsel der seelischen Vorgänge begründet, in welchem sich Gleichartigkeit und Gegensatz der Inhalte überhaupt im geistigen Leben durchkreuzen und sich gerade dadurch vornehmlich an der Erzeugung neuer schöpferischer Synthesen ebenso wie an dem Untergang absterbender psychischer Resultanten beteiligen.

b. Die Zweckläufigkeit des wirtschaftlichen Lebens.

Es ist längst beobachtet worden, daß zahlreiche Erscheinungen des wirtschaftlichen Lebens mit einer großen, zum Teil ziemlich weit voneinander abliegende Kulturstufen umfassenden Regelmäßigkeit aufeinander folgen. Besonders gilt dies von kürzeren Perioden, sobald die weitere Bedingung hinzutritt, daß sich der Verlauf innerhalb eines bestimmten Wirtschaftsgebiets abspielt, wo sich nun eine auf zahlreiche Einzelfälle sich erstreckende Gleichförmigkeit einstellt. An der Entstehung dieser Gleichförmigkeit pflegen sich äußere Bedingungen und innere Motive nebeneinander und ineinander eingreifend zu beteiligen. Von außen wirkt dabei die Zunahme des Verkehrs und der wachsende Umfang der Bedingungen des Handelns, von innen das Streben nach neuen Unternehmungen, zunehmender Arbeitsteilung und wachsendem Gewinn. Diese Faktoren, die äußeren wie die inneren, pflegen selbst da, wo sie keineswegs eine ungewöhnliche Anstrengung von seiten des

einzelnen wirtschaftlich tätigen Menschen oder einen wesentlichen Wechsel der Lebensbedingungen voraussetzen, oft durch lange Perioden mit großer Regelmäßigkeit aufeinander zu folgen und auf diese Weise eine augenfällige Gesetzmäßigkeit des wirtschaftlichen Verlaufs zu bilden. Diese Gesetzmäßigkeit tritt am sichtbarsten in solchen Wirtschaftsgebieten zutage, wo es vorzugsweise die natürlichen psychologischen Motive der eigenen wirtschaftlichen Fortschritte sind, die den Verlauf bestimmen. Darum bilden Handwerk und Technik auf der einen, das Handelsunternehmen auf der andern Seite oder auch beide in ihrem Ineinandergreifen ungleich augenfälligere Substrate wirtschaftlicher Entwicklung als etwa Bodenkultur und Tierzucht, bei denen die Vorgänge wegen ihrer größeren Gebundenheit an äußere materielle Hilfsmittel langsamer verlaufen. In jenen Fällen erscheint dagegen die wirtschaftliche Entwicklung vielfach als ein den ursprünglichen Bedingungen immanentes Geschehen, das unmittelbar aus dem allgemeinen menschlichen Streben nach Befriedigung und zunehmender Betätigung der wirtschaftlicher Triebe erfolgt. So beginnt etwa das Handwerk bescheidensten Umfangs mit der besonders in ländlichen Bezirken vorkommenden Beschäftigung im Hause des Kunden. Bei zunehmender Kundenzahl gründet der Handwerker seine eigene Werkstätte, in der ihn die Kunden mit ihren Bestellungen aufsuchen. Die Ungleichheit der Bestellungen zu verschiedenen Jahreszeiten sucht er dann, um sich selbst und seine Gehilfen gleichmäßiger zu beschäftigen, durch die Arbeit auf Vorrat auszugleichen. Der vorhandene Vorrat veranlaßt ihn, weiterhin den Händler zu Hilfe zu nehmen, der seine Waren vertreibt, oder selbst einen Kaufladen anzulegen, durch den er sein Geschäft ergänzt. So wächst allmählich aus dem einfachen Kundengeschäft eine Mehrheit von Berufen hervor. Der zum Kaufmann gewordene Handwerker wird zum Unternehmer, der den Hausfluß anderer beschäftigt, und so gleichzeitig zum Händler und zum Kommissionär, oder er entwickelt sich zum größeren Unternehmer und verlegt unter weiterer Durchführung der Arbeitsteilung und Zuhilfenahme der Maschinenarbeit das einstige Handwerk in reicher gegliedertem Umfang in einen größeren Raum, die Fabrik.

Zerlegt sich auf diese Weise das Prinzip der Zweckkläufigkeit oder, wie wir es auch in einem der Verkettung zahlreicher physischer Vorgänge entlehnten Bilde nennen können, der Selbststeuerung des wirt-

schaftlichen Lebens in eine große Zahl parallelgehender und über zahlreiche wirtschaftliche Berufe sich erstreckender analoger Prozesse, so fehlt es nun natürlich auch unter dem Einfluß störender und rückläufiger Bedingungen nicht an Umkehrungen und einem mit der Freiheit des industriellen Unternehmertums zunehmenden Wechsel der wirtschaftlichen Handlungen und Berufe. Vor allem aber breitet sich die nämliche Zweckläufigkeit über den Wandel wirtschaftlicher Zustände aus und ergreift die über längere Zeiten reichenden Bevölkerungsverhältnisse. Eine der interessantesten Erscheinungen dieser Art bilden die in den letzten Jahrhunderten eingetretenen Ständescheidungen, die jedesmal tief in die wirtschaftlichen Verhältnisse der Zeit eingriffen. Begonnen haben sie mit den beiden Ständen des Mittelalters, dem Adel und der höheren Geistlichkeit, zu denen in dem städtischen Bürgerstand allmählich eine dritte Klasse vorbereiteter Staatsangehöriger hinzutrat, die zunächst eine zweifelhafte Stellung zwischen jenen alten, auf dem geschichtlich überlieferten Boden beruhenden Ständen und dem allgemeinen Untertanentum mit seiner Gliederung in Freie und Hörige einnahm¹⁾. Während die politischen Ideen der Staatsmänner und Philosophen schon weit über diese Zustände in künftige Zeitalter hinüberreichen, äußert sich diese geschichtliche Überlieferung noch in den Rechtszuständen des 18. Jahrhunderts, wo sie in der festen Gebundenheit des wirtschaftlichen Lebens an die Ideen des Naturrechts ihren Ausdruck findet. Insbesondere spiegelt sie sich in jener Bevormundung durch die Staatsgewalt, die der wirtschaftlichen Tätigkeit der Staatsbürger überall um des allgemeinen Vorteils willen ihre Schranken zieht, während sie das fremde Gemeinwesen als einen mit dem eigenen Untertanentum in Feindschaft lebenden Konkurrenten ansieht, mit dem neben den alten dynastischen Interessen nun auch der Wettstreit des Handelsverkehrs die Völker in kriegerrische Unternehmungen verwickeln kann. Hier ist es dann das 18. Jahrhundert, in welchem sich mit jenem Gedanken eines sich selbst durch die freien wirtschaftlichen Handlungen der einzelnen schützenden und lenkenden gesellschaftlichen Lebens zum ersten Mal die Gesellschaft als solche dem bevormundenden Staat als eine freie Gemeinschaft gegenüberstellt, als deren natürlicher Träger diejenige Klasse als ein zur Herrschaft gelangender Stand auftritt, die bisher zu den bevor-

¹⁾ Vgl. Bd. 8, S. 267 ff.

mundeten gehörte: der Bürger- oder dritte Stand, wie ihn die Führer der französischen Revolution bezeichneten. Ist er auch nicht erst durch die Revolution entstanden, sondern gerade in der Reifung der neuen Wirtschaftsideen seit langem vorbereitet, so hat er sich doch erst jetzt zu klarem Selbstbewußtsein erhoben. Indem in ihm der zuvor in bescheideneren Grenzen sich haltende Kapitalismus durch das in den neuen Wirtschaftsideen zum Durchbruch gekommene Prinzip des freien Unternehmertums gewaltig gesteigert wird, beginnt vornehmlich vom Anfang des 19. Jahrhunderts an der dritte Stand zum geldmächtigsten emporzuwachsen, besonders seit sich in den neuen Weltteilen eine von den Überlieferungen der Vergangenheit freiere Schichtung der Gesellschaft entwickelt. Diese wirkt nun auf die europäische Welt um so gewaltiger zurück, je mehr hier in vielen Gebieten der Konflikt mit der Vergangenheit und der in engerem Raum sich drängende wirtschaftliche Wettkampf eine augenfällig beschleunigte Bewegung der Stände und Berufe herbeiführt. Die notwendige Folge dieser Bewegung ist das Auftreten eines vierten Standes, der um die Mitte des 19. Jahrhunderts allmählich aus den vorangegangenen Zuständen der Gebundenheit emporwächst, um zu Beginn des gegenwärtigen eine neue Ablösung von Gesellschaftsschichten hervorzubringen, die die oberen Teile des vierten Standes allmählich ohne scharfe Grenzen in den mittleren Bürgerstand überführt, zugleich aber zwischen den übrigen Mitgliedern des vorherigen vierten Standes noch einmal etwa zwei Grenzlinien entstehen läßt, die eine mittlere und eine unterste Stufe voneinander scheiden. Unverkennbar ist so die Gliederung der Gesellschaft in beschleunigtem Tempo vor sich gegangen, und sie hat ihrerseits wieder Rückwirkungen nach verschiedenen Seiten, namentlich in politischer Beziehung herbeigeführt, daß sich in diesem Fall das Prinzip der Zweckläufigkeit bereits einer Grenze zu nähern scheint, wo die alten politischen Motive längst einen großen Teil ihrer Bedeutung verloren haben. Statt ihrer sind neue eingetreten, die ihre wesentliche Grundlage darin haben, daß jene autonomen Motive des gesellschaftlichen Lebens, die in den individualistischen Wirtschaftstheorien des vorangegangenen Jahrhunderts ihren Ausdruck gefunden, zu Hauptmotiven geworden sind. Man könnte daher die Geschichte dieser Ständegliederungen, ihrer Richtungen und Wandlungen geradezu eine Geschichte der Hauptmotive des wirtschaftlichen Lebens samt

einem wichtigen Teil seiner Wirkungen auf das staatliche und durch dieses auf das geistige Leben nennen. Die Mannigfaltigkeit der neuen Momente, die hierbei mit in die gesellschaftlichen Entwicklungen eintreten, macht sich überdies, wie auch sonst überall da, wo die bisherigen Bedingungen der Zweckläufigkeit zu versagen beginnen, bereits darin geltend, daß nun vielfach in engem Anschluß an die neu entstandenen wirtschaftlichen Ideen politische und in ihrem Gefolge ethische Motive innerhalb der neuen wirtschaftlichen Bewegung die Führung übernehmen. Damit wird dann zugleich in sichtlich wachsendem Maße das Motiv der Autonomie der Gesellschaft durch das andere der Autonomie des Staates und seiner sittlichen Aufgaben wieder verdrängt. Scheint doch gerade hierin die große Bedeutung der revolutionären Bewegungen vom Ende des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts zu liegen, daß sie in der konsequenten Fortsetzung des in der ersten französischen Revolution eingeschlagenen Weges durch das Stadium eines zuerst unbeschränkten Individualismus zu einem ebenso entschiedenen Kollektivismus führt. Von der Seite der Methode betrachtet geht dabei anscheinend das Prinzip der Zweckläufigkeit in das der Heterogenie der Zwecke über, während es doch nur eine gleichzeitig fortwirkende Tendenz der Zweckläufigkeit selbst ist. Das sind Verwicklungen, die uns in dem Verlauf des staatlichen Lebens und in den Wechselbeziehungen zwischen Staat und Gesellschaft noch mannigfach begegnen. Besonders charakteristisch ist hierfür die Auf- und Abwärtsbewegung, die uns die ungefähre Statistik des sogenannten vierten Standes im Laufe des letzten Jahrhunderts nach den sozialdemokratischen Parteizählungen erkennen läßt. Langsam gegen die Mitte desselben beginnend nimmt diese Zahl gegen Ende mit beschleunigter Geschwindigkeit zu, um weiterhin in den letzten Jahrzehnten einer Spaltung entgegenzugehen, bei der sich allmählich eine obere, dann eine zweite Schicht absondert, die in ihrer Lebenshaltung mehr dem bürgerlichen Mittelstand sich annähern, während nur noch die dritte das eigentliche Proletariat bildet¹.) Damit nimmt die Bewegung

¹) Sombart, Sozialismus und soziale Bildung im 19. Jahrhundert, 1896, S. 100 ff. Die deutsche Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert, 1903, S. 529 ff. Lamprecht, Deutsche Geschichte der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart, Bd. I, 1912, S. 452 ff. Daß bei einer solchen Neubildung sozialer Bewegungen, die im weiteren Verlauf in entgegengesetzte Strömungen übergehen können, in der Regel zunächst drei Schichten sich sondern und durch ihre oberen Schichten

zugleich eine Richtung an, die mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit eine neue Phase der gleichen oder den Beginn einer neuen Entwicklung erwarten läßt.

Analoge Erscheinungen, wie sie uns innerhalb größerer Perioden des wirtschaftlichen Lebens in den allgemeinen Zuständen und in den wechselnden Ständescheidungen entgegentreten, wiederholen sich nun in ungleich kürzeren Abständen bei den Unternehmungen jedes einzelnen wirtschaftlich handelnden Menschen in den Schwankungen, denen der Erfolg seines Handelns unterworfen ist. Solche Schwankungen ökonomischer Werte bleiben unbeachtet, so lange sie auf den einzelnen beschränkt sind, weil sie im Strom des wirtschaftlichen Lebens mehr oder weniger sich ausgleichen. Sie treten dagegen in den allgemeinen Bedingungen des Geldverkehrs und in dem Aufschwung oder der Abnahme der Unternehmungen, namentlich des Handels deutlich hervor, wenn die Bedingungen eine große Zahl einzelner oder etwa ein ganzes Land gleichzeitig in übereinstimmendem Sinne treffen. Dann entstehen die Erscheinungen, die man als wirtschaftliche Krisen zu bezeichnen pflegt, und die sich in dem Stand der Börsen, besonders der Unternehmerpapiere verraten, der in diesem Fall ein treues Bild der Neigung zu Neuunternehmungen oder umgekehrt der Abneigung gegen solche zu liefern pflegt. Die große, oft zu den objektiven Ursachen kaum im Verhältnis stehende Breite der Schwankungen kennzeichnen sie als Affektäußerungen, bei denen nicht selten die objektiven wirtschaftlichen Erscheinungen zwar die auslösenden Bedingungen bilden, die eigentlichen Ursachen aber ganz auf die psychische Seite fallen. Die Tatsache, daß bei solchen Krisen der Aufstieg ebenso wie der Abstieg das berechnete Maß weit übersteigen kann, ist für diesen Affektcharakter der Unternehmungen, der hierin bekanntlich oft auf gleicher Linie mit dem Lotteriespiel steht, kennzeichnend. Sie zeigt diesen nur deshalb noch deutlicher ausgeprägt, weil bei der Wirtschaftskrise immerhin objektive Bedingungen nicht fehlen, und weil sie überdies nicht an alle Beteiligten gleichzeitig herantreten, sondern weil in der Regel einzelne noch von der aufsteigenden, andere bereits von der absteigenden Phase ergriffen

entweder den Ausgleich oder geradezu den Übergang in einen Gegensatz vermitteln können, hat schon Lamprecht bemerkt. Die Erscheinung erinnert an die Beobachtung von Leopold Ranke, wonach innerhalb dreier Generationen oder eines Jahrhunderts eine Kulturepoche zu ihrem Abschlusse gelangen soll (Ranke, Geschichte der römischen Päpste, 6. Aufl., Bd. 2, S. 328 ff.)

sind, so daß der Krisenverlauf wohl geradezu die typische Form eines retardierten oder selbst in einzelne Phasen zerlegten Affektverlaufs ist. Geht man von einem Zustand normaler Geschäftsruhe aus, so pflegt eine gewöhnliche Krise mit einer Phase belebteren Geschäfts zu beginnen. Dann erweckt dies wachsendes Vertrauen und entsprechend eine Geschäftszunahme, die von günstigen Erfolgen begleitet ist. Der Erfolg erzeugt aber wachsende Erregung, endlich überstürztes Handeln und damit Überspekulation. Von da an wendet sich der Verlauf zur entgegengesetzten Phase. Der Erregung folgt Hemmung, die Geschäfte beginnen zu stocken, es tritt ein überstürztes Mißtrauen ein, das die Not vom einzelnen Unternehmen auf andere überträgt, bis der Hemmung die Ausgleichung folgt und damit schließlich der vormalige Ruhezustand wieder eintritt. Ist trotz einzelner solcher Schwankungen der wirtschaftliche Zustand im ganzen günstig, so können sich solche Krisen in mehreren Perioden aneinander reihen. Dann wechseln Perioden des Aufschwungs und Niedergangs; und auch in diesem Fall pflegt innerhalb eines solchen Verlaufs die Tendenz zu einer zuerst beschleunigten Aufeinanderfolge nicht zu fehlen. Diese verwickelteren Verlaufsformen pflegen dann mit großen industriellen Umwälzungen oder mit tiefer in das wirtschaftliche Leben eingreifenden politischen Ereignissen zusammenzuhängen. Immerhin kann es keinem Zweifel unterliegen, daß es sich hierbei nur um Fälle handelt, die infolge ausnahmsweise starker Affektmotive besonders aber auch durch Affektkontraste gekennzeichnet sind, während diese einen nie ganz fehlenden Faktor des wirtschaftlichen Lebens überhaupt bilden, der in der gewöhnlichen Beurteilung der mehr in die Breite der normalen Vorgänge fallenden Erscheinungen übersehen zu werden pflegt oder doch erst in längeren Zeitperioden sowie bei der Vergleichung weiter voneinander entfernter Kulturzustände augenfällig wird. Unter diesen Bedingungen kann es dann aber auch eintreten, daß der Wandel der Vorgänge ein endgültiger ist, so daß an die Stelle der den stetigen Verlauf des wirtschaftlichen Lebens bildenden Zweckläufigkeit eine in Kontrasten sich entwickelnde Heterogonie der wirtschaftlichen Zwecke tritt.

c. Die Heterogonie der wirtschaftlichen Zwecke.

Das Prinzip der Heterogonie der Zwecke bildet innerhalb der verschiedenen Gebiete der Völkerpsychologie eine in der mannigfaltigsten

Weise wiederkehrende Regelmäßigkeit. Auf der einen Seite macht es die uns in weit voneinander abliegenden Kulturen nicht selten entgegnetretenden Gegensätze der Erscheinungen begreiflich. Andererseits beleuchtet es da, wo wir weit sich erstreckende Kulturentwicklungen verfolgen können, den hierbei eingetretenen Wechsel zwischen Gegensätzen, namentlich der Sitte, des Rechts und der religiösen Anschauungen. Dabei ist nämlich der Wechsel zwischen entgegengesetzten Motiven stets dadurch gekennzeichnet, daß er nur dann als ein voller und darum auf den ersten Blick meist unerklärlicher erscheint, wenn seine Entwicklung außerhalb unserer Beobachtung liegt, wogegen er sich einer kontinuierlichen Gesamtentwicklung unterordnet, sobald er in das Licht der Geschichte tritt, oder wenn uns verschiedene Stufen des Übergangs zwischen verschiedenen Kulturen zu Gebote stehen. Diese Gesamtentwicklung selbst stellt sich dann lediglich als eine besondere Form der Zweckläufigkeit heraus. Wir können uns dies leicht gerade durch solche Formen eines Zustandswechsels veranschaulichen, die durch einen intensiven Affektkontrast vermittelt sind. Denken wir uns etwa in dem vorigen Beispiel eines ökonomischen Krisenverlaufs die Phasen beträchtlich verlängert, so daß jede einzelne als ein verhältnismäßig stabiler Zustand erscheint, so bilden derartige aufeinanderfolgende Phasen, wie die Erregung und die völlige Hemmung des ökonomischen Verkehrs, Gegensätze, die, obgleich sie in unserer Beobachtung vielleicht unmittelbar einander zu folgen scheinen, doch ein zusammengehöriges Ganzes sind. Vor allem die wirtschaftlichen Vorgänge bieten in der mannigfaltigsten Weise einen derartigen durch die begleitenden Affekte vermittelten Wechsel dar. Dabei pflegen dann zwei Momente begünstigend auf diesen Übergang der Zweckläufigkeit in die Heterogonie einzuwirken: das eine besteht in der unmittelbaren Verbindung disparater Affekte, von denen allmählich der eine den andern verdrängt, das zweite in der Entstehung gemischter Affekte, die unter verschiedenen Bedingungen einen abweichenden Erfolg hervorbringen und daher selbst wiederum als Gegensätze erscheinen. Daß gerade die wirtschaftlichen Vorgänge Erscheinungen dieser Art bewirken, erklärt sich leicht aus der allgemeinen Zunahme der Faktoren des wirtschaftlichen Lebens, wie sie uns von Stufe zu Stufe in den verschiedenen Gebieten desselben begegnet ist. So steht der Viehzüchter unter wesentlich anderen Lebensbedingungen als der Ackerbauer oder

dieser wieder in einem andern Lebenskreise auf der Stufe der Hack- oder der Pflugkultur, und beiden bringt die Verbindung von Ackerbau und Viehzucht zum Teil neue, endlich diesen wieder die technische Industrie völlig neue und dennoch in den allgemeinsten wirtschaftlichen Motiven übereinstimmende Bedingungen entgegen.

Alle diese Verhältnisse zusammengekommen machen es selbstverständlich, daß die Heterogonie innerhalb weit abliegender Kulturstufen die relativ größte Rolle spielt, und daß es trotzdem immer wieder gemeinsame allgemein menschliche Züge sind, die solche äußerlich weit voneinander abstehende Stufen verbinden. So haben wir bei gewissen Indianerstämmen der kolumbischen Küste Zustände kennen gelernt, in denen das Eigentum eine sehr große, der eigentliche Handel in den Formen, wie wir ihn bei der ungeheuren Mehrzahl der Völker kennen, eine sehr geringe Rolle spielt: ersteres deshalb, weil die Länge des Winters zu einer weit vorausschauenden Sammlung von Lebensmitteln und anderen Fürsorgen während des Sommers nötigt; letzteres, weil die Einzelfamilien sehr lange auf der Stufe der Selbstfürsorge ohne wesentliche Hinzunahme eines Tauschverkehrs stehen geblieben sind. Infolgedessen hat sich hier, wie wir gesehen haben, die Neigung zum Tausch, d. h. der Wunsch, gelegentlich sich fremden Besitz zu verschaffen, nach einer ganz andern Seite, nämlich nach der des Schenkens entwickelt¹⁾. Von hier aus wird uns dann zugleich ein eigentümlich gemischter Zustand verständlich, der sich z. B. bei vielen afrikanischen Sudanvölkern erhalten hat: er besteht darin, daß der Häuptling eines Dorfes ein Geschenk verlangt, gegen das er dem Fremden den Durchzug durch sein Gebiet gestattet, wogegen er selbst ein in der Regel geringwertigeres Gegengeschenk gibt und damit den ganzen Handel immerhin als das Überleben einer Geschenkssitte kennzeichnet. Man wird diesen Vorgang demnach eine Mischung zwischen Geschenk und wirklichem Handel nennen können. In einem noch etwas weiter vorgerückten Stadium hat sich in anderen Kulturgebieten, z. B. bei den nomadisierenden Stämmen Hochasiens und bei den Japanern, neben einem regen Handel immer noch die Sitte des Schenkens in ungewöhnlich lebhafter Geltung erhalten²⁾.

In einer anderen Weise wirken ältere auf jüngere Formen des Be-

¹⁾ Vgl. Bd. 8, S. 132 ff.

²⁾ Bd. 8, S. 138.

sitzes hinüber. Dahin gehört es z. B., wenn auf den polynesischen Inseln jene ältere Stufe, wo der einzelne bewegliche Gegenstand, wie die Waffe oder das Werkzeug, dem Eigentumsbegriff an Grund und Boden gelegentlich darin gefolgt ist, daß ein einzelner Baum, der inmitten eines fremden Grundbesitzes steht, als Sondereigentum vorkommt. Einen weiten Spielraum nimmt ferner im Zusammenhang mit diesem Wandel der Eigentumsbegriffe der Handelsverkehr in seinen ursprünglicheren Formen ein. Hier steht dem friedlichen Geschenkverkehr zwischen Sippengeossen und Blutsverwandten der Raub gegenüber als die vielleicht zwischen fremden oder feindseligen Stämmen noch häufigere Form der Aneignung. Es ist bezeichnend, daß bei den afrikanischen Stämmen, besonders bei der Banturasse, deren Hauptbeschäftigung neben den fortwährenden Fehden zwischen den benachbarten Völkern die Viehzucht ist, der Raub der Viehherden eine hervorragende Rolle spielt. Die Leichtigkeit, mit der die Tiere sich in weite Ferne hinwegtreiben lassen, begünstigt solche räuberische Sitten, während umgekehrt die Tücher und Metallplatten, die den Kolumbiaindianern als Verkehrsobjekte dienen, das Aufkommen der Geschenksitten fördern mögen. Dafür, daß in der Frühzeit der heutigen Kulturvölker der Viehraub bei manchen Stämmen, wie z. B. bei den Kelten, von ähnlicher Bedeutung gewesen ist, legt das wahrscheinlich älteste Epos Irlands ein merkwürdiges Zeugnis ab. Am dauerndsten hat sich endlich der Raub als Verkehrssitte im Seeverkehr behauptet. Schon bei den alten Phönikern und Karthagern sind hier Handel und Raub nebeneinander hergegangen, und vollends seit mit dem Kompaß der Seeverkehr in ferne Lande das Zeitalter der neueren Entdeckungen einleitete, sind von den Portugiesen des 15. Jahrhunderts an bis auf Walter Raleigh und Francis Drake die großen Entdecker mindestens zur Hälfte zugleich Seeräuber gewesen¹⁾. Vollends der Krieg hat bis zum heutigen Tage zu Land wie zur See bekanntlich nicht aufgehört, innerhalb weiter Grenzen, die auch das Völkerrecht bis jetzt zum Teil vergeblich einzuschränken suchte, den Raub in sein altes Recht wieder einzusetzen.

Ungleich weiter als bei diesen Verhältnissen von Geschenk, Raub, Kauf und anderen mit dem Handelsverkehr in Beziehung stehenden

¹⁾ Vgl. Bd. 8, S. 146 f.; dazu Bd. 3², S. 187; Bd. 5², S. 433.

Erscheinungen erstreckt sich der Wandel der Zwecke da, wo diese entweder ursprünglich überhaupt jenseits der wirtschaftlichen Kultur liegen, oder wo ihre Motive zwischen gänzlich verschiedenen Gebieten wechseln. In dieser Beziehung nehmen die Kulturmotive für das gesamte Leben, in erster Linie aber für das wirtschaftliche eine zentrale Stellung ein. Um nur der bedeutsamsten Erscheinungen zu gedenken, erinnere man sich der fast über die ganze Erde sich erstreckenden Ackerfeste und ihrer Bedeutung für die Entwicklung der Dämonen- wie der Götterkulte innerhalb der Hackkultur, der Entwicklung der Mysterienkulte aus den Ackerkulten und der Rückwirkung dieser auf jene, endlich der Stellung, die im Leben des Ackerbauers wie des Hirten je nach den besonderen Bedingungen der Kultur das Pflanzen- wie das Tieropfer einnimmt, ferner der Bedeutung, die die Zähmung der Tiere zu kultischen Zwecken und hier in erster Linie die kultische Kastration des Ochsen und die ursprüngliche Verwendung der Milch, dann des Weines, des Somatrankes sowie noch anderer aus religiösen Motiven verwendeter Flüssigkeiten tierischen oder pflanzlichen Ursprungs besitzt¹⁾.

Ein augenfälliges Beispiel eines mehrfachen Zweckwandels bietet endlich in dieser Beziehung das Geld in seinen verschiedenen Gestaltungen. In seinen auf der Erde verbreitetsten ursprünglichen Formen ist es aus dem Schmuck entstanden, am häufigsten wohl aus dem um den Hals geschlungenen Band oder der um ihn getragenen Muschel-, Stein- oder Zahnreihe, die selbst wieder zuvor als Amulette dienten, so daß, als das bekannteste primitive Geld, die Kaurimuschel, entstand, diese bereits einen doppelten Zweckwandel, vom Zaubermittel zum Schmuck und vom Schmuck zum Geld, zurückgelegt hatte. Dieselbe Wanderung haben dann andere zum Teil sehr verschiedenartige Objekte, Perlen, Steine, Salz, Federn, Früchte, zurückgelegt, und wahrscheinlich hat bei den meisten dieser Objekte jede dieser drei Stationen eine gewisse Zeit gedauert, bis das Geld den Sieg davongetragen oder schließlich wieder durch das Zwischenstadium des Schmucks seinen Wert verloren hatte. Mag man nun immerhin zugestehen, daß die Bedeutung des Geldes in unserem heutigen wirtschaftlichen Sinn erst dem nach seinem Gewicht abgemessenen Metallgeld der Ägypter und Babylonier und in einem noch engeren Sinne vielleicht sogar erst dem geprägten Metall-

¹⁾ Vgl. Bd. 4², S. 526 ff.; Bd. 6², S. 459 ff.; Bd. 7, S. 301 ff.

geld der griechischen Städte zukommt, so ist doch nicht zu verkennen, daß diese entwickelteren Formen ohne ihre Vorläufer bei den Naturvölkern wahrscheinlich niemals entstanden wären. Auch ist die Prägung ein Symbol, das ursprünglich wohl, wie das Wappen überhaupt, eine kultische Bedeutung besitzt.

Nun pflegt die Wirtschaftstheorie für die Entwicklung des Handelsverkehrs drei aufeinanderfolgende Formen zu unterscheiden, auf die sich alle vorkommenden Fälle zurückführen lassen: den unmittelbaren Tauschverkehr, bei dem die Gegenstände selbst den Verkehr vermitteln, den Geldverkehr, bei dem das Metallgeld zu einem allgemeinen Tauschmittel geworden ist, das indirekt durch die Mithilfe des Kaufmanns jedes beliebige Objekt gegen andere zu tauschen gestattet, endlich den Kreditverkehr, bei dem der Kreditschein an die Stelle des Geldes getreten ist und im weiteren Verlauf dann auch die bankmäßige Bescheinigung das Kreditpapier ersetzen kann. Doch wie die Entwicklung des Geldes durch dieses Schema Tauschverkehr, Geldverkehr, Kreditverkehr nur nach ihrem rein wirtschaftlichen Verlauf geschildert wird, so ist seine wirkliche psychologische Entstehung von dieser abstrakten Begriffsentwicklung wesentlich verschieden, und sie kann sogar auf mannigfach abweichenden Wegen an einzelnen Orten zustande kommen. Wo wir sie in ihre frühesten Anfänge zurückverfolgen können, da ist es wieder das Amulett, noch häufiger ist es ein Schmuckmittel, endlich in noch andern, selteneren Fällen sind es konventionell gebrauchte Wertmarken, die als Geldwerte umlaufen, und es ist wahrscheinlich, daß bei den Völkern, bei denen sichtlich auf dem Wege einer staatlichen Institution das Metallgeld entstand, diesem ebenfalls solche primitiveren Formen vorangegangen sind. Aber auch die letzte aus dem Handelsverkehr entsprungene Form, der Kredit, ist durchaus keine etwa überall das Metallgeld ersetzende, sondern eine wahrscheinlich viel frühere Form, und eine in manchen Handelskreisen dem Bankkredit vorangegangene primärere ist offenbar der Handschlag, der weit verbreitet in China, aber auch gelegentlich in Europa, namentlich beim Pferdekauf, als Kreditsymbol besteht.

Wie demnach die nationalökonomische Theorie des Geldes nicht mit seiner tatsächlichen Geschichte zusammenfällt, so verhält es sich nun aber mit den meisten anderen wirtschaftlichen Begriffen. Wo wir die wirkliche Geschichte des wirtschaftlichen

Lebens ermitteln wollen, da haben wir uns eher an die Forschungsreisenden und Ethnologen als an die Nationalökonomien zu wenden, und es sind daher auch nicht nur alle die Erscheinungen, die dem Gebiet der Heterogenie der Zwecke, sondern zum Teil auch diejenigen, die der Zweckmäßigkeit angehören, von den ökonomischen Theorien unberücksichtigt geblieben, so bedeutsam sie für die Psychologie und Geschichte des wirtschaftlichen Lebens sein mögen. Nichtsdestoweniger pflegt die Volkswirtschaft gewisse Regelmäßigkeiten des wirtschaftlichen Geschehens, insbesondere aber gewisse als regelmäßig angenommene Zusammenhänge als „Wirtschaftsgesetze“ zu bezeichnen und auf diese Gesetze die Methoden der Volkswirtschaftslehre zurückzuführen. Hierher gehören z. B. das Gesetz der drei Wirtschaftsstadien Natural-, Geld- und Kreditverkehr, das Gesetz der Zunahme der Bodenrente mit dem Wachsen der Bevölkerung, das Malthussche Gesetz der Zunahme der Bevölkerung im geometrischen Verhältnis zur arithmetischen Zunahme der Nahrungsmittel. Was bedeuten nun diese Gesetze? Dies ist die Frage, in deren Beantwortung die Richtungen der Volkswirtschaftslehre wesentlich voneinander abweichen. Ehe wir auf sie eingehen, bedarf es jedoch einer kurzen ergänzenden Betrachtung gewisser zuweilen im Zusammenhang mit ihnen aufgestellter Gesetze des Wandels der wirtschaftlichen Zustände der Völker oder auch einzelner Volksgruppen, die nach ihrem allgemeinen Charakter zugleich geschichtsphilosophische Gesetzesformulierungen darstellen.

d. Aufstieg und Niedergang des wirtschaftlichen Lebens.

Wenn die Nationalökonomie das wirtschaftliche Denken der Gegenwart als die Grundlage betrachtet, von der aus überall, wo eine Gesamtbeurteilung desselben in Frage kommt, auch vergangene und eventuell zukünftige ökonomische Zustände zu berücksichtigen seien, so erscheint es begreiflich, daß man sich bei der Beantwortung solcher im weiteren Sinne geschichtlicher Fragen in der Regel nicht auf diesen Gegenwartsstandpunkt beschränkt, sondern die geschichtlichen Tatsachen mit in Betracht zieht, die über diese Grenze hinausweisen. Diesem Antrieb folgend hat nun in der Tat die Nationalökonomie vielfach auch Gesetze formuliert, die in einem vollen Gegensatz zu jenem Gegenwartsstandpunkte stehen, weil sie bestimmte Aussagen über den Wandel der wirtschaftlichen Zustände enthalten. Sie können sich

dabei auf einen sehr verschiedenen Umfang des geschichtlichen Verlaufes beziehen, von der Periodisierung des gesamten wirtschaftlichen Lebens der Völker an bis zu einzelnen Stadien der Geschichte. Immerhin wird man solche Formulierungen in beiden Fällen als Hypothesen bezeichnen müssen, die wirtschaftlicher und geschichtsphilosophischer Natur zugleich sind und insofern gerade zu dem oben gekennzeichneten Gegenwartsstandpunkt der gewöhnlichen Wirtschaftsgesetze in einem gewissen, wenn auch nicht absoluten Gegensatz stehen. Denn in der Tat pflegen solche historische Wirtschaftsgesetze in psychologischer Beziehung nicht selten ebenfalls das wirtschaftliche Denken früherer oder auch dasjenige zukünftiger Zeiten durchweg an dem der Gegenwart oder in noch beschränkterem Sinne an dem einer einzelnen ökonomischen Richtung dieser Gegenwart zu messen. Dies bringt schon die bei den Wirtschaftstheoretikern übliche intellektualistische Interpretation der Erscheinungen mit sich, die in Wirklichkeit fast alles, was wir oben als die Heterogenie der wirtschaftlichen Zwecke bezeichnet haben, einschließt.

Als die umfassendste solcher nicht selten in der Form universeller Gesetze aufgestellter Generalisationen läßt sich wohl ein Prinzip betrachten, das wir als das der drei Wirtschaftsstadien bezeichnen können. Es ist von Karl Bücher in der Weise formuliert worden, daß er die Hauswirtschaft, die Stadt- und die Volkswirtschaft als diese drei nach dem Umfang des wirtschaftlichen Verkehrs zu unterscheidenden Formen aufstellte¹⁾. An sich kann diese Einteilung in einer dreifachen Bedeutung gemeint sein: entweder kann sie eine beschreibende oder eine genetische, oder sie kann beides zugleich sein, insofern das wirtschaftliche Leben namentlich bei den primitiveren Völkern auf den früheren Stufen stehen geblieben ist. Ohne Zweifel hat Bücher das Verhältnis in diesem Sinne aufgefaßt. Von anderen Nationalökonomern und Historikern ist es jedoch im Sinne eines allgemeinen Entwicklungsgesetzes verstanden worden. Jedenfalls ist dieses von Ed. Meyer geschehen, der die großen Unterschiede der wirtschaftlichen Zustände des griechischen Altertums gegen dasselbe geltend macht²⁾. In der Tat waren ja die kleineren griechischen Binnenstaaten offenbar noch wenig über das Stadium

¹⁾ K. Bücher, Die Entstehung der Volkswirtschaft, 1893, S. 15 ff.

²⁾ Ed. Meyer, Die wirtschaftliche Entwicklung des Altertums, Jahrbücher für Nationalökonomie, 3. F., Bd. 9, 1895, S. 696 ff.

einer frühen Naturalwirtschaft hinausgeschritten, als Staaten wie Athen und Korinth und in noch älterer Zeit die kleinasiatischen Kolonialstädte wie Milet und Ephesus, bereits eine rege Geldwirtschaft entwickelt hatten. Der Widerspruch löst sich wohl, wenn man bedenkt, daß Griechenland keine einheitliche Volkswirtschaft besaß, sondern aus einer Mehrzahl großenteils unabhängiger Wirtschaftsgebiete bestand. Aber selbst abgesehen hiervon wird man in diesem Gesetz der drei Stadien vielmehr eine logische Abstraktion im gewöhnlichen Sinne als ein geschichtliches Entwicklungsgesetz sehen dürfen, da bei einer einzelnen Bevölkerung infolge der Wanderung der Kulturen die Wirtschaftsform mit einem späteren Stadium beginnen und die Heterogenie der Zwecke die Stetigkeit der Entwicklung durchkreuzen kann. Gleichwohl hat das Gesetz der drei Stadien in jenem allgemeineren Sinne eines universellen Kulturgesetzes, in welchem es von Turgot an bis auf Auguste Comte und Herbert Spencer in die philosophische Soziologie eingegriffen hat, wohl auch auf diese beschränktere Form eines Gesetzes der wirtschaftlichen Entwicklung eingewirkt, und es berührt sich in ihm offenbar näher als in anderen konkreteren Wirtschaftsgesetzen mit jenen Unterscheidungen der philosophischen Soziologie des vorangegangenen Positivismus¹⁾. Während sich die drei genannten Stadien enger an die konkreten Erscheinungen anschließen, hat nun aber ein zweites Gesetz, das nicht die Formen der Wirtschaft selbst, sondern die Gliederung der Bevölkerung zu seiner Grundlage hat, seinen direkten Ausgangspunkt von der Geschichtsphilosophie genommen. Es ist das Gesetz der neueren Ständescheidung²⁾. In seiner gegenwärtigen einfachsten Form hat es seine Anregung aus der Philosophie des deutschen Idealismus geschöpft, und es ist dadurch in einen gewissen Gegensatz zu der positivistisch orientierten Soziologie der westlichen Völker getreten. Auf dieser Grundlage hat sich die Soziologie der Deutschen wieder in zwei Sonderrichtungen geschieden, deren eine ursprünglich von Fichte, die andere von Hegel ausging, die beide später teilweise zusammenflossen, während außerdem Hegels Geschichtsphilosophie Bestandteile des Positivismus in sich aufnahm, die dann in der neueren sozialpolitischen Bewegung die Vorherrschaft über diesen gewonnen haben. Es sind die

¹⁾ Vgl. Bd. 9, S. 151 ff.

²⁾ Über ältere Ständescheidungen vgl. Bd. 8, S. 267 ff.

großen Agitatoren der Sozialdemokratie Ferdinand Lassalle und Karl Marx, beide die Schüler Hegels, von denen der erste in seinen politischen Gedanken von Fichte bestimmt wurde, der zweite starke Anregungen von den aus der französischen Revolution hervorgegangenen kommunistischen Strömungen und von dem naturwissenschaftlichen Materialismus empfangen hat¹⁾. Demnach hat sich der deutsche Sozialismus zunächst in zwei Richtungen gespalten: eine staatssozialistische, die unter der Führung des Staates die Produktion der wirtschaftlichen Güter in eine gemeinschaftliche umzuwandeln fordert, und eine rein sozialistische, die sogenannte sozialdemokratische, die den Staat beseitigen und an seine Stelle für die Produktion wie für die Konsumtion die Gesellschaft setzen will.

Angesichts der überwiegend individualistischen Gedankenströmung der Zeit, in der sich die Sozialdemokratie weit näher mit dem vorangegangenen internationalen Standpunkt der volkswirtschaftlichen Theorie berührte, war es begreiflich, daß Marx über Lassalle obsiegte. In welcher dieser Formen man nun aber auch die Theorie der Gesellschaftsklassen betrachten mag, sie ist unter allen Umständen nach ihrer einen Seite eine politische, nach ihrer anderen eine geschichtsphilosophische. Als politische stellt sie ein Programm für die Zukunft auf, als geschichtsphilosophische gründet sie dieses Programm auf die bisherige Ständentwicklung. Dort läßt sie dahingestellt, ob sie endgültig oder bloß vorübergehend gelten soll; hier schließt sie die Annahme in sich, daß der zunächst geforderte Zustand ebenso ein vorübergehender sein werde, wie der gegenwärtige im Begriff sei, unterzugehen. Indem nun aber Marx diesen gegenwärtigen wirtschaftlichen Zustand durch die Herbeiziehung seiner Mehrwertstheorie als behaftet mit einem absoluten Unrecht ansieht, weil die Kapitalrente dem Arbeiter einen Wert entziehe, den er von Rechtswegen selbst verdienen sollte, wendet er jenen Gegenwartsstandpunkt, der ökonomischen Gesetzen eigen ist, auf eine unbegrenzte Zukunft an. Das mag parteipolitisch insofern gerechtfertigt sein, als vorausgesetzt werden darf, daß in der Gesamtheit der Faktoren die Einseitigkeit dieses Programms unmittelbar in einer weiter folgenden Entwicklung kompensiert werde, wogegen es falsch ist, wenn man das Prinzip des Mehrwerts für ein allgemeingültiges volks-

¹⁾ Vgl. Bd. 9, S. 157 ff., 163 ff.

wirtschaftliches Gesetz erklärt. Daß es ein solches nicht ist, geht in der Tat schon daraus hervor, daß es für eine fernere Vergangenheit jedenfalls nicht gilt, sondern erst mit den Übelständen eines unbeschränkten Unternehmertums und einer veralteten Wirtschafts- und Erbschaftsgesetzgebung hervorgetreten ist. Wie es verkehrt wäre, den Begriff des vierten Standes auf die Zeiten der Zunftverfassung zu übertragen, genau so verkehrt würde es sein, wollte man von vornherein die Wahrscheinlichkeit statuieren, daß, wenn jemals eine absolute Herrschaft des sogenannten vierten Standes eintreten würde, dies jedenfalls nur ein vorübergehender, in seinen Konsequenzen unmöglicher Zustand sein könnte, da eine einseitige Klassenherrschaft im wahren Sinne des Wortes überhaupt unmöglich ist. Was als politisches Programm unter Umständen nützlich sein kann, das ist darum noch lange kein ökonomisches, d. h. vom Standpunkt der gegenwärtigen Wirtschaftsordnung aus gültiges Gesetz; und ebensowenig, ja noch weniger ist es ein solches im Hinblick auf die Zukunft, weil hier mit Sicherheit vorauszusetzen ist, daß sich mit dem wirtschaftlichen Zustand noch zahlreiche weitere Faktoren der Kultur verändert haben werden, an denen gemessen die Herrschaft des vierten Standes als ein bedenklicher Rückschritt der gesellschaftlichen Kultur erscheinen würde. Da aber solche Wandlungen auf verschiedenen, in Korrelation zu einander stehenden Gebieten der Kultur in den auf das mannigfaltigste ineinandergreifenden Verflechtungen möglich sind, so bleibt es eine vom beschränkt egoistischen Standpunkte begreifliche Forderung, die aber als Gesellschaftsordnung ebenso ungerecht sein würde, wie es etwa die der ehemaligen Adels Herrschaft war.

Ein bezeichnendes, wenn auch natürlich nicht entscheidendes Kriterium für solche aus geschichtsphilosophischen Hypothesen in ökonomische Gesetze verwandelte Theorien ist es, daß sich dabei die einander bekämpfenden wirtschaftlichen Parteien auf verschiedene und in ihren Konsequenzen in der Regel entgegengesetzte Tatsachen oder Theorien stützen. Ein prägnantes Beispiel bietet hier die physiokratische Theorie mit ihren bis zum heutigen Tage herabreichenden Erneuerungen bei den Agrariern, die sich mit den Bekennern der modernen Sozialdemokratie noch zumeist darin berühren, daß beide die kapitalistische Produktion wirtschaftlicher Güter bekämpfen, während doch beide das Hauptgewicht ihrer Argumente auf ganz verschiedene Seiten verlegen:

auf das den Arbeiter ausbeutende egoistische Unternehmertum, die andern auf die Schädigung der Gemeinschaft durch die Vernachlässigung der Landwirtschaft als der letzten und unentbehrlichsten Quelle der Volksernährung. So künden sich in diesen Richtungen, freilich zugleich mit offenkundigen Klasseninteressen verbunden, bereits diejenigen Strömungen an, die sich in Vergangenheit wie Gegenwart auf einem ungleich umfassenderen Gebiet als dem der Wirtschaft begegnen. Es sind die Gegensätze, die wir nach ihrer allgemeinsten Bedeutung als die des Individualismus und Kollektivismus bezeichnen. Dabei ist es bemerkenswert, daß jede dieser Richtungen einen stark pessimistischen Zug an sich trägt. Nur liegt dieser Zug wieder in entgegengesetzter Richtung: die Sozialdemokratie sieht ihn in der Verelendung des einzelnen Arbeiters, die Agrartheorie in der Verelendung der Nationen¹⁾.

Die typischen Beispiele für diese Annahme eines Untergangs der Völker durch den in einer beinahe allgemeingültigen Entwicklung eingetretenen Industrialismus und Kapitalismus bietet das griechische und römische Altertum, vor andern Athen und Sparta auf der einen, Rom auf der andern Seite, wo besonders Athen in den Gesetzgebungen des Solon und Kleisthenes, Rom in der mit ihnen in der Grundtendenz übereinstimmenden des Servius Tullius denkwürdige Versuche bewahrt haben, die unaufhaltsame Wendung zur Geldwirtschaft und zur Vernachlässigung der Bebauung des Bodens zu hemmen, während doch beide in ihrem Streben nach Förderung von Verkehr und Handel mitgearbeitet haben an der Verarmung der im Boden ruhenden Quellen des Wohlstandes und so den sittlichen Niedergang und damit schließlich den Untergang der Nationen beschleunigten. Daß es sich in dieser Beurteilung um eine einseitig nach ökonomischen Motiven orientierte Interpretation handelt, ist gleichwohl einleuchtend.

¹⁾ Eine gute und relativ unbefangene Zusammenstellung der agrarischen Verelendungstheorie gibt die anonyme Schrift: Aufstieg und Niedergang der Völker nach volksorganischer Geschichtsauffassung. Schlachtensee, 1911. Die Schrift ist lesenswert, weil der Verf. auch solchen Beispielen sein Buch nicht verschließt, die tatsächlich mit der agrarischen Verelendungstheorie nicht übereinstimmen. Freilich bleibt bei den von ihm als Musterbeispiele verwendeten das Bedenken, daß er das Prinzip der Vielfachheit der Ursachen vernachlässigt, um den Niedergang der Völker möglichst allein von der ökonomischen Seite her zu schildern.

Teils ist sie, wie so oft, eine Umkehrung von Ursache und Wirkung: Kapitalismus und Plutokratie sind ebenso Wirkungen wie Ursachen des Untergangs. Teils sind sie Faktoren neben andern, die in dem Bild dieses Untergangs der alten Kulturen ein allerdings bezeichnendes, aber keineswegs entscheidendes Motiv bilden. Es ist freilich ein besonders bedeutendes Symptom, weil der wirtschaftliche Verfall, also die Zerrüttung des materiellen Lebens, das früheste Symptom des Niedergangs der Völker zu sein pflegt, ähnlich wie die Begründung der materiellen Kultur den Anfang der Kultur überhaupt bezeichnet. Beide Erscheinungen entsprechen einander. Liegen doch bereits in der materiellen Kultur die Wurzeln der geistigen, also der sittlichen und in allgemeinerem Sinne der politischen. Darum kann es aber auch leicht geschehen, und geschieht vielleicht in der Regel im Verlauf der Geschichte, daß jene ersten Wurzeln der Kultur bereits abzusterben beginnen, wenn die geistige Kultur ihre höchste Blüte erlebt. Darin liegt wohl auch die relative Wahrheit des Hegelschen Satzes begründet, erst in der Dämmerung beginne der Vogel der Athena seinen Flug. Das Wort ist auf die griechische Kultur gemünzt, aber es ist nicht unwahrscheinlich, daß es eine allgemeinere Geltung hat. Auch hier ist eben zu bedenken, daß das wirtschaftliche Leben ein Faktor neben vielen andern ist, die das staatliche Leben allein in ihrer Mannigfaltigkeit und wechselseitigen Bedingtheit in sich schließt. Immerhin mag zuzugeben sein, daß gerade auf wirtschaftlichem Gebiet die frühesten Symptome des Niedergangs auch der politischen Selbständigkeit und Lebenskraft der Völker gelegen sind. Darum bewegen sich nun aber anderseits die Bedingungen jener Erscheinungen, die man teilweise oder ganz solche der Wiedergeburt der Nationen nennen kann, nicht auf dem Boden der ursprünglichen materiellen, sondern einer neuen Kultur, die auf dem gleichen Boden entsteht, deren Grundlagen durch den Zuzug frischer Volkselemente gelegt werden. Unter den Staaten des Altertums bietet gerade der römische zur Zeit des Kaiserreichs ein denkwürdiges Beispiel dieser Art. Während der römische Staat und mit ihm das römische Volk untergingen, erhoben sich aus diesem Untergang durch den Zuzug der Kelten und Germanen neue Völker und in ihnen neue Kulturen, die nun freilich ihr Leben unter wesentlich anderen Bedingungen begannen als dereinst die Urväter der Indogermanen selbst. Hatten doch diese, aus unbekannter Ferne in ihre späteren Wohnsitze einwandernd,

dereinst sämtlich ihr Leben mit der Kultur des neu gewonnenen Bodens wohl in wesentlich übereinstimmenden Formen begonnen, dann aber mit dem Fortschritt der geistigen Entwicklung sich mehr und mehr differenziert, um schließlich wiederum in ähnlicher Verödung mit dem Absterben der versagenden Kräfte des Bodens zu enden. Darin mag daher immerhin die Anschauung, daß die Bodenkultur von ihrem Anfang bis zu ihrem Ende das treueste Bild des Auf- und Niedergangs eines Volkes sei, eine gewisse Wahrheit in sich schließen. Aber auch hier gewinnt die materielle Kultur ihre symptomatische Bedeutung für die fortan in ihr wurzelnde Lebenskraft der Völker nur durch ihren Zusammenhang mit der Gesamtheit der in dem Staate zusammengefaßten Lebensbedingungen und Lebensäußerungen.

e. Die Hauptrichtungen der Volkswirtschaftslehre.

In der Frage nach den Methoden ihrer Untersuchungen scheidet sich die Volkswirtschaftslehre nach zwei Richtungen. Geht man zurück auf die Begründer dieser Wissenschaft im 18. Jahrhundert, so ist es augenfällig, daß diese die Wirtschaftstheorie durchaus als eine logische Disziplin behandelt haben, und darum ist es ein Rückgang auf diesen Anfang gewesen, als hauptsächlich unter der Führung von C. Menger die sogenannte österreichische Schule der Sozialwissenschaft ihre Methoden als streng logische, aus gewissen einfachen Grundsätzen abzuleitende betrachtete¹⁾. Zwar hat sich insbesondere Adam Smith nirgends über diesen Punkt ausgesprochen; aber, wenn man mit seinem epochemachenden nationalökonomischen Werk das freilich meist nur in die Kreise der Philosophen gedrungene moralphilosophische vergleicht, so kann kein Zweifel obwalten, daß er seine ökonomische Theorie selbst im Sinne einer einseitig logischen Abstraktion aus den Tatsachen des wirtschaftlichen Lebens verstanden hat. Wohl mag es sein, daß seine Nachfolger, namentlich der einflußreichste unter ihnen, Ricardo, vermöge seiner streng intellektualistischen Richtung sie auch für tatsächlich zutreffend gehalten und dadurch einen großen Einfluß auf die Folgezeit ausgeübt haben; aber ein

¹⁾ C. Menger, Untersuchungen über die Methode der Sozialwissenschaft 1883. Schumpeter, Vergangenheit und Zukunft der Sozialwissenschaften, 1915.

Mann, der, wie Adam Smith, ein Anhänger nicht nur von Humes Theorie der moralischen Gefühle gewesen ist, sondern diese auch strenger als Hume zur Durchführung brachte, kann unmöglich die in dem ökonomischen Werk niedergelegten Voraussetzungen für die ausschließlich das menschliche Handeln bestimmenden Motive gehalten haben. Vielmehr ist angesichts dieser Tatsache der Schluß ein durchaus zwingender, daß er als die einzig geeignete Methode des ökonomischen Denkens diejenige betrachtete, die als die bestimmenden Motive desselben erstens die rein egoistischen Triebe und zweitens ein von vollkommener Erkenntnis des eigenen ökonomischen Nutzens geleitetes Denken ansah. Es ist also nicht der wirkliche Mensch, wie er ihn in seiner Psychologie annimmt, sondern der Begriff des ökonomischen Menschen, den er durch Abstraktion aus diesem wirklichen Menschen ähnlich gewinnt, wie in seinem Buch über die moralischen Gefühle den Begriff des sittlichen Menschen. Beide ergänzen sich, aber sie widersprechen sich nicht.

Als nun die Führer der sogenannten historischen Schule der Nationalökonomie unter dem Einfluß der historischen Rechtsschule gegenüber der an Smith und Ricardo sich anschließenden logischen Richtung eine Mitberücksichtigung der geschichtlichen Zustände forderten, da war es denn auch nicht die Psychologie, sondern es waren die konkreten Bedingungen von Sitte und Recht, die sie in ihrem Einfluß auf das wirtschaftliche Leben der verschiedenen Zeiten und Länder zur Geltung brachten. War dies ein zweifellos berechtigter und mit der abstrakt-logischen Nationalökonomie an sich nicht im Widerspruch stehender Standpunkt, so lag daher namentlich den älteren Forschern dieser Richtung ein solcher Widerspruch ferne. Erst in einer späteren Phase dieser Entwicklung ist neben solchen kulturhistorischen Momenten allgemein statt der logischen eine psychologische Methode der wirtschaftlichen Forschung gefordert worden, die jene kulturhistorischen Gesichtspunkte eigentlich in sich begreift. Auch darin war ein Widerstreit gegen die Lehren der älteren Nationalökonomie nicht gelegen, so lange man, wie es noch von vielen dieser neueren Forscher geschah, den intellektualistischen Standpunkt der Psychologie akzeptierte oder sich auf Gebieten bewegte, auf denen die logische und die psychologische Interpretation der Erscheinungen zusammentrafen, wie z. B. bei denen der Zweckläufigkeit des wirt-

schaftlichen Lebens¹⁾. Doch in diesem Fall ist das Zusammentreffen der psychologischen Betrachtungsweise und der logischen Motivierung der Erscheinungen offenbar eine Art zufälliger Übereinstimmung, wie sie sich überall da ereignet, wo es sich überhaupt nur um partielle logische Abstraktionen handeln kann. Für solche bieten die geläufigen Erscheinungen der Zweckläufigkeit in der Tat naheliegende Beispiele: so der Übergang des Handwerks vom einfachen Kunden- zum Ladengeschäft, dieses durch die Verbindung mit dem Handels- und Kommissionsgeschäft zur Unternehmung, dieser zur Fabrikation usw. Wo dagegen irgendwie eine Heterogonie der wirtschaftlichen Zwecke Platz greift, da gibt es nirgends eine wirtschaftliche Vorausberechnung, sondern die Ursachen müssen überall auf ethnologisch-psychologischem oder historischem Gebiet gesucht werden, und sie finden auf diesem ihre Erklärung in Erscheinungen, die an sich gänzlich außerhalb wirtschaftlicher Motive liegen, sekundär aber durch die Verbindung mit weiteren psychologisch vermittelten Bedingungen zu solchen werden. Das gilt ebenso von Erscheinungen, die innerhalb eines einheitlichen, von irgendeinem rein ökonomischen Vorgang ausgehenden Zusammenhangs liegen, wie die Aufeinanderfolge ökonomischer Krisen, oder von Erscheinungen, die möglicherweise ursprünglich außerhalb eines jeden wirtschaftlichen Zusammenhangs stehen, wie z. B. bei der Umwandlung ursprünglicher Kult- oder Schmuckmotive in Faktoren des wirtschaftlichen Lebens.

Nun gilt das Merkmal der partiellen Abstraktion für zahlreiche Gebiete vor allem der Geisteswissenschaften. Für sich allein bildet es daher kein spezifisches Merkmal wirtschaftlicher Methoden. Wohl aber trifft es bei diesen mit zwei andern Merkmalen zusammen, von denen das eine das wirtschaftliche Leben gegenüber den über dasselbe sich erhebenden Motiven des politischen und des geschichtlichen Lebens abgrenzt, während das andere unmittelbar mit der grundlegenden Bedeutung der Erzeugung und des Verkehrs materieller Güter zusammenhängt. In beiden Beziehungen nimmt die nationalökonomische

¹⁾ Auf psychologische Grundlagen neben ethischen und juristischen sind bereits mehrere neuere Nationalökonomien zurückgegangen; vgl. z. B. Schmoller, *Allgemeine Volkswirtschaftslehre*, Bd. 1, S. 76. Prinzipiell hat aber den psychologischen Standpunkt vor allem Lamprecht in den Vordergrund gestellt, vgl. Lamprecht, *Deutsche Geschichte der jüngsten Vergangenheit und Gegenwart*, Bd. 1, S. 7 ff.

Abstraktion eine eigenartige Stellung ein. In der ersteren ist es für sie entscheidend, daß gerade von der Heterogenie der Zwecke, die innerhalb des über ihr sich erhebenden geschichtlichen und geistigen Lebens eine hervorragende Rolle spielt, in der Wirtschaftstheorie grundsätzlich abstrahiert wird. Vielmehr stellt sich die ökonomische Spekulation, auch wo sie sich nicht direkt auf die unmittelbare Gegenwart und ihre Umgebung bezieht, auf den Standpunkt, alle Erscheinungen nach den allgemeinen wirtschaftlichen Motiven des gegenwärtig lebenden Menschen zu beurteilen oder doch Motive der Vergangenheit nur insoweit zuzulassen, als sie in unmittelbar verständlicher logischer Beziehung zu den Motiven des Gegenwartsmenschen stehen. Die Wirtschaftstheorie ist mit andern Worten vor allem eine Gegenwartswissenschaft; geschichtliche Rückblicke und Vorausblicke gestattet sie nur innerhalb des gleichen Umkreises intellektueller Motive menschlichen Handelns, die für die Gegenwart maßgebend sind, und die direkt nur die Inhalte des materiellen Lebens, also der Bodenkultur, der Domestikation der Tiere und der Technik, der beiden letzteren als der nächsten Fortführung der materiellen Hilfsmittel, umfassen. So weit ökonomische Gesichtspunkte auf die Inhalte des geistigen Lebens herüber- und von diesem auf das wirtschaftliche zurückwirken, besitzen aber solche Spekulationen eine bloß indirekte, wenn auch gerade als entferntere Hilfsmittel der geistigen Kultur noch so hohe Bedeutung.

Das zweite Merkmal der ökonomischen Abstraktion, durch das sie sich am augenfälligsten von andern Formen, besonders von der sie am häufigsten durchkreuzenden ethischen und juristischen, unterscheidet, besteht darin, daß sie in ausgeprägtem Sinne eine isolierende Abstraktion ist. Sie steht vielleicht an der äußersten Grenze einer solchen, weil sie einen verhältnismäßig sehr kleinen Bestandteil eines Phänomens unter Vernachlässigung aller andern derart in den Vordergrund zu rücken vermag, daß er von der wirklichen Erscheinung tatsächlich weit abweicht. Daraus schöpft sie dann freilich wieder die Berechtigung, solche außerhalb der ökonomischen Begriffssphäre liegende Motive nachträglich zu berücksichtigen und die daraus sich ergebenden Schlüsse zu ziehen. So spielt das Prinzip der drei Wirtschaftsstadien in der Geschichte der modernen ökonomischen Entwicklung eine sehr wichtige Rolle; aber wollte man alle Einzelfälle zusammennehmen, so würde hier schon die Entwicklung der Geld-

aus der Tauschwirtschaft nicht im mindesten für sie alle zutreffen. Denn abgesehen von einer mannigfach eingreifenden Heterogonie der Zwecke kann das Geld infolge der Zuwanderung von außen das primäre Verkehrsmittel sein, oder wo der Handschlag am Anfang steht, kann sogar der Kreditverkehr den Ausgangspunkt bilden usw. Das Gesetz der Zunahme der Bodenrente mit der Bevölkerung abstrahiert völlig davon, daß es von den Wirkungen einer extensiveren in eine intensivere Bodenkultur durchkreuzt oder sogar überkompensiert werden kann. Das Malthussche Gesetz ignoriert so zahlreiche Momente nicht bloß geschichtlicher, sondern auch naturgeschichtlicher, hygienischer, sowie allgemein kultureller und sittlicher Art, daß nicht ohne Grund bezweifelt worden ist, ob sein wirkliches Zutreffen nicht tatsächlich einen Ausnahmefall bildet. Nichtsdestoweniger kann sein Charakter als eines streng ökonomischen Gesetzes nicht bestritten werden. Hiernach würden alle diese Formulierungen wirtschaftlicher Gesetze fehlerhaft sein, wenn man in ihnen irgendwie allgemeingültige Tatsachen sehen wollte; damit ist aber auch ausgeschlossen, daß sie psychologische Gesetze in einem anderen Sinne seien als in demjenigen, in welchem jedes aus irgendwelchen Voraussetzungen abgeleitete Gesetz die Möglichkeit seines Zutreffens eben unter diesen Voraussetzungen zuläßt. Mit andern Worten: ein solches Gesetz ist stets nur von hypothetischer, nicht von unbedingt tatsächlicher Gültigkeit, und es ist für diese Gültigkeit nicht einmal entscheidend, ob es mit einer größeren oder kleineren Zahl von Tatsachen übereinstimmt, wenn es nur überhaupt den gemachten Voraussetzungen im allgemeinen entspricht. Dazu genügt aber, daß die Nationalökonomie im wesentlichen den Charakter einer deduktiven Wissenschaft hat. Nichtsdestoweniger würde es verfehlt sein, wollte man den Nutzen oder gar die Berechtigung einer Formulierung solcher Gesetze überhaupt bestreiten. Vielmehr haben dieselben so lange ihre Bedeutung, als die angenommenen Voraussetzungen überhaupt in einer zureichenden Zahl von Fällen zutreffen, um für den Verlauf der wirtschaftlichen Erscheinungen in Betracht zu kommen. Diese Bedingung ist aber natürlich in um so höherem Grade erfüllt, je mehr der Begriff des wirtschaftlichen Lebens selbst auf die allgemeinsten zum Leben erforderlichen Formen der Kultur eingeschränkt wird, und dies eben sind die Formen der materiellen Kultur. Damit hängt es daher auch zusammen, daß die Volkswirtschaft nur

diejenigen Lebensgebiete umfaßt, die zugleich jenen Charakter der Zweckläufigkeit besitzen, den die Entwicklung der Gesellschaft so lange darbietet, als nicht ihre Selbstorganisation zum Staate und mit diesem zu den Bildungen der geistigen Kultur in Frage kommt. Auf diese Weise setzt sich die logische Methode der Wirtschaftstheorie aus zwei sich wechselseitig bestimmenden Faktoren zusammen: aus einer unbegrenzten Abstraktion von möglichen Ausnahmen, und aus einer Beschränkung auf einen engeren Zusammenhang von Kulturen. Beide Faktoren in ihrer Verbindung verleihen der wirtschaftlichen Deduktion ihre eigenartige, unter den gemachten Voraussetzungen unbedingte Gültigkeit.

Dies ist nun aber zugleich der Punkt, in welchem sich die sogenannten allgemeinen Wirtschaftsgesetze von den durch ihre Gebundenheit an den Standpunkt der Gegenwart bestimmten wesentlich verschiedenen ökonomisch-historischen Gesetzen der modernen Wirtschaftstheorie unterscheiden. Die nähere Prüfung der letzteren zeigt durchweg, daß sie überhaupt nicht ökonomische Gesetze, sondern vielmehr Formulierungen politisch-historischer Gesetze samt den aus ihnen abgeleiteten ökonomischen Folgerungen sind. So ist das Gesetz der Aufeinanderfolge der Gesellschaftsklassen in ihrer Herrschaft über den Staat offenbar eine auf gewisse Erscheinungen des politischen Lebens gegründete Verallgemeinerung; das Gesetz des Übergangs eines wirtschaftlichen Kollektivismus in einen ebensolchen Individualismus oder Egoismus ist, ebenso wie sein von manchen Nationalökonomien vertretenes Gegenteil, ein historisch-politisches Gesetz usw. Dabei ist eben zu beachten, daß die politischen Wandlungen zumeist auch von ökonomischen begleitet sind, daß aber gerade diese, ebensogut wie andere Formen der wirtschaftlichen Heterogenie der Zwecke, außerhalb der eigentlichen Nationalökonomie liegen. Die Verlegung solcher in größeren Zeiträumen sich vollziehender Veränderungen auf das ausschließliche Gebiet wirtschaftlicher Vorgänge bedeutet daher in der Regel eine Umkehrung der Kausalität, indem gewisse ökonomische Wirkungen politischer Vorgänge und an diese gebundener geistiger Entwicklungen als die Folgen einer ökonomischen Gesetzmäßigkeit gedeutet werden, während sie Nebenwirkungen allgemeinerer geschichtlicher Vorgänge sind, unter denen die Wandlungen der geistigen Kultur eine hervorragende Rolle spielen. Hier ist es daher der Staat,

nicht die Gesellschaft in ihrer unabhängig von ihm sich abwandelnden Zweckläufigkeit, der die höhere Kulturform bildet, auf der sich weiterhin die gesamte geistige Kultur aufbaut, der gegenüber in dem wirtschaftlichen Leben die materielle Kultur ihren Abschluß findet und zugleich in ihre durch die politische Entwicklung vermittelte Verbindung mit der allgemeinen Kultur tritt.

6. Staat und Gesellschaft.

a. Der Ursprung des Staats aus der Gesellschaft.

Die Familie und der Staat sind die zwei hauptsächlichsten Orientierungspunkte, nach denen sich wegen ihrer universellen Bedeutung der Verlauf der allgemeinen Kultur ordnen läßt. Als solche bilden sie aber außerdem Gegensätze, wenn man das Verhältnis beider zu dem Gesamtverlauf dieser Entwicklung ins Auge faßt. Zwar verlieren sich beide im Hinblick auf die Fülle der Erscheinungen ins Unbestimmte, so daß vielfach über die Anfänge dieser allgemein menschlichen Kulturschöpfungen widerstreitende Hypothesen bestanden haben und zum Teil noch bestehen. Dennoch läßt sich nicht verkennen, daß, wo überhaupt hier wie dort Zweifel erhoben werden, solche von wesentlich verschiedener Art sind. Zwar sind die Formen, in denen uns schon auf primitiven Stufen Ehe und Familie entgegentreten, tatsächlich sehr abweichende, ja sie können auf den ersten Blick in ihren Abweichungen zwischen lebenslänglicher, vorübergehender Ehe und gänzlichem Mangel einer solchen, zwischen Familienverbänden verschiedenen über eine oder mehrere Generationen sich erstreckenden Umfangs und einem die Familie überhaupt ausschließenden Verhältnis wechseln. Aber sucht man alle diese Formen unter Berücksichtigung der Fälle, in denen uns unmittelbare Übergänge zwischen ihnen zu Gebote stehen, in ein einigermaßen verständliches Verhältnis zu bringen, so wird im Hinblick vor allem auf die primitivsten Lebensformen kaum zu bestreiten sein, daß als der einheitliche Ursprungspunkt der Ehe und Familie die Monogamie erscheint, während als deren Abwandlungen unter bestimmten Kulturbedingungen die verschiedenen Formen der Polygynie und Polyandrie als Übergänge zwischen ihnen neben dem Mangel regelmäßiger Eheverbände vorkommen können¹⁾.

¹⁾ Vgl. Bd. 7, S. 190 ff.

Ergibt sich so die Monogamie mit größter Wahrscheinlichkeit als der feste Punkt, von welchem die erste der beiden Grundformen sozialer Kultur, die Familie, ausgegangen ist, so erscheint nun der Staat in der Mannigfaltigkeit, in der er uns zu verschiedenen Zeiten und innerhalb der verschiedenen Kulturstufen der gleichen Zeit begegnet, als ein im wesentlichen übereinstimmendes Gebilde, dessen Ausgangspunkte aber von sehr mannigfaltiger Art sein können. Dies ergibt sich bereits aus den abweichenden Bedingungen, welche den Ursprung dieser beiden wichtigsten gesellschaftlichen Bildungen umgeben. Die Familie ist, wie wir schon aus der Präexistenz der Monogamie vor andern Eheformen schließen dürfen, überhaupt in ihrer primitiven Form keine Kulturschöpfung im eigentlichen Sinne des Wortes, sondern der Mensch hat die auch sonst im Tierreich verbreitete monogamische Eheform als Vorbedingung seiner Kultur in sein menschliches Dasein mitgebracht; der Staat dagegen ist eine verhältnismäßig späte Schöpfung der Kultur, der überall im Leben der Völker Formen einer ursprünglicheren Gesellschaftsordnung vorangegangen sind, denen die kennzeichnenden Eigenschaften des Staates gefehlt haben. Mit andern Worten: der Ursprung der Familie liegt im Anfang oder streng genommen vor dem Anfang der menschlichen Gesellschaft; der Ursprung des Staates kann innerhalb sehr verschiedener Stufen gesellschaftlicher Entwicklung erfolgen, aber er setzt überall eine schon bestehende und sogar verhältnismäßig fortgeschrittene Form derselben voraus, wobei er dann jedesmal wieder eine verschiedene, von der Kultur der Zeit und der besonderen Gesellschaft, aus der er hervorgeht, abhängige Gestalt annimmt. So kann in gewissem Sinne der erste Ursprung der Familie innerhalb der menschlichen Gesellschaft ein in ihrem Anfang gelegener einmaliger und damit für alle Weiterentwicklung bestimmender Akt, der Ursprung des Staates ein erst im Laufe dieser Entwicklung entstandener, dann aber sich fortan wiederholender Vorgang genannt werden. Dementsprechend ist der Begriff des Primitiven bei Familie und Staat von wesentlich verschiedener Bedeutung: gehört, wenn wir Familie und Gesellschaft zusammen als die Grundbestandteile der Kultur betrachten, die primitive Familie noch einem für uns nicht erreichbaren Stadium der Vorkultur an, so steht der primitive Staat inmitten bestimmter Bedingungen gesellschaftlicher Entwicklung, die keineswegs überall in der Gesellschaft verwirklicht sind. Als solche Be-

dingungen haben wir die Unterordnung unter einen für die Individuen, die Familien und Sippen bestimmenden individuellen Willen mit gewissen für die Gemeinschaft maßgebenden Normen der Sitte, einer aus dieser hervorgehenden Rechtsordnung und mit ihr zusammenhängender Gemeinschaft der Sprache sowie der durch diese vermittelten mythologischen und religiösen Überlieferungen kennen gelernt. Hier weist schon die außerordentlich mannigfaltige und umfassende Natur dieser Faktoren, deren jeder wieder einer vielgestaltigen Entwicklung fähig ist, auf den weiten Umfang hin, in welchem sich die menschlichen Staatenbildungen bewegen, und es begreift sich von vornherein, daß die Grenze zwischen dem vorstaatlichen und dem staatlichen Zustande nach verschiedenen Richtungen eine fließende sein kann. Besonders für die Unterscheidung der verhältnismäßig einfachen Staatenbildungen von den vorstaatlichen Zuständen pflegt man daher hauptsächlich auf zwei Merkmale Wert zu legen, denen wegen ihres Zusammenhangs mit einer Fülle weiterer Lebensbedingungen gerade für diese Anfänge ein stellvertretender Wert zugeschrieben werden kann: auf ein äußeres, die dauernde Herrschaft eines Häuptlings oder die Monarchie als wirkliche oder symbolische Verkörperung des Staatswillens in einer individuellen Persönlichkeit, und auf ein inneres, die Verdichtung der mythologischen Anschauungen zu einem einheitlichen Götterkultus¹⁾. Für die große Mannigfaltigkeit, in der sich die staatliche Entwicklung bewegt, bleibt es aber bezeichnend, daß selbst diese augenfälligsten Merkmale keineswegs eine absolute Konstanz besitzen, sondern durch andere, z. B. das der Einheit des herrschenden Willens in der Form einer engeren Gemeinschaft, das der religiösen Gebundenheit und besonders auf den späteren Stufen der Entwicklung durch die Gebundenheit an eine äußere Rechtsordnung ersetzt werden können. Gerade dies sind aber zugleich Abweichungen, die vorzugsweise den späteren Stadien staatlicher Entwicklung angehören, auf denen dann zugleich aus den erweiterten Bedingungen des staatlichen Lebens selber Übergangsformen zwischen Staat und Gesellschaft in auf- und absteigender Richtung hervorgehen²⁾.

Schon nach diesen äußerlichsten Merkmalen erscheint der Staat als eine spät auftretende Form der Organisation, die vor anderen durch

¹⁾ Vgl. Bd. 6², S. 131 ff.

²⁾ Vgl. Bd. 8, S. 205 ff., S. 292 ff.

ihre innere Geschlossenheit und äußere Unabhängigkeit oder, wie dies oben bezeichnet wurde, durch ihre Autonomie und Autarkie sich auszeichnet. Zwar besitzen beide Eigenschaften überall nur eine relative Bedeutung, aber die Beschränkungen, die sie in der Wirklichkeit erfahren, sind im allgemeinen, abgesehen von gewissen Zwischenbildungen zwischen Stamm und Staat, überall nur durch äußere Hemmungen, insbesondere durch die Konflikte bestimmt, die aus der Vielheit von Staatengebilden entspringen. In diesem Sinne gehören sie zu den Postulaten, auf deren Verwirklichung die reale Entwicklung überall gerichtet ist, bei denen aber diese niemals in vollem Sinne erreicht wird, so daß sich die Autonomie und Autarkie des Staates den normativen Inhalten der Sitte und des Rechts an die Seite stellen und beim Abschluß dieser Entwicklung Staat und Recht als zusammengehörige Schöpfungen der menschlichen Gesellschaft erscheinen. Jedes jener beiden äußeren Merkmale der staatlichen Ordnung repräsentiert daher auch eine der beiden zusammengehörigen Eigenschaften: der Autonomie entspricht die Einheit des durch den persönlichen Herrscher vertretenen staatlichen Willens, der Autarkie die innere Verbindung der Motive und Triebe, die in der Zusammengehörigkeit der religiösen Motive ihren Ausdruck findet¹⁾.

In so verschiedenen Gestaltungen nun aber auch in der Entstehung und Untergang mannigfaltiger Staatsformen umfassenden Entwicklung der Gesellschaft die einzelnen Staaten diese allgemeinsten Eigenschaften in sich verwirklichen mögen, so unverkennbar ist die allgemeine Verwandtschaft, in der die staatlichen Entwicklungen zu einander stehen, und die deren Gesamtheit wieder zu einer großen Einheit verbindet, welche den einzelnen Staat überall, wo er aus der Fülle der gesellschaftlichen Schöpfungen hervortritt, als ein Gebilde der gleichen Art erscheinen läßt. Vornehmlich in zwei Tatsachen findet diese Verwandtschaft ihren Ausdruck. Auf der einen Seite begegnen uns in weit voneinander entfernten und aller Wahrscheinlichkeit nach völlig voneinander unabhängigen Gebieten politische Schöpfungen von verwandter Art, die demnach auf verwandte Motive trotz der sonstigen Abweichungen der Kulturbedingungen hinweisen. Auf der andern Seite sind die staatlichen Entwicklungen durch eine ihren Motiven innewohnende Beharrlichkeit und durch eine damit sich verbindende

¹⁾ Vgl. Bd. 7, S. 65 ff.; Bd. 8, S. 326 ff.

wechselseitige Assimilationsfähigkeit ausgezeichnet, die ihnen ihre große Widerstandskraft gegenüber wechselnden äußeren Kultureinflüssen sichern. Sichtlich sind es aber diese Bedingungen, die gegenüber den vorstaatlichen Lebensverbänden, den Sippen und Stämmen, zahlreichen Staaten, insbesondere allen denjenigen, die auf Grund dieser länger dauernden Entwicklungsfähigkeit bleibendere Kulturschöpfungen hervorbrachten, den spezifischen Charakter von Kulturstaaten verschafft und den Völkern, welche diese Staatenbildungen geschaffen, den Charakter geschichtlicher Völker verliehen haben. Insofern wir nun das letzte Ergebnis einer solchen Entwicklung vom teleologischen Gesichtspunkte aus auch als den letzten Zweck jeder staatlichen Entwicklung betrachten können, die freilich in einer großen Zahl von Fällen infolge äußerer Hemmnisse und zerstörender Einflüsse nicht zum Abschlusse gelangt ist, erhebt sich so jene Selbstorganisation der Gesellschaft, die der Staat im Vergleich mit den in ihm enthaltenen beschränkteren Kulturformen darstellt, als die für das einzelne Volk absolut höchste, die alle anderen in sich begreift, weil die Existenz des Staates sie als ihre Bedingung voraussetzt, die aber auch niemals einer völlig abweichenden Platz machen kann, weil sie an die Kultureinheit des Einzelvolks gebunden ist.

Dabei bringt es nun dieser Zusammenhang der staatlichen Entwicklungen mit sich, daß sie gleichwohl unter sich mehr oder minder umfassende Übereinstimmungen erkennen lassen. Doch hat es die Geschichte unseres Planeten gefügt, daß es unter den großen geographischen Provinzen der Erde eine einzige gibt, die durch die Mannigfaltigkeit der Rassen- und Völkerwanderungen, deren Schauplatz sie gewesen ist, zu einem gewissermaßen zeitlich und räumlich verjüngten Spiegelbilde der ganzen Mannigfaltigkeit staatlicher Entwicklung geworden ist. Es ist noch dazu derjenige der Kontinente, mit dem zwar die Geschichte der in unserm Gedächtnis fortlebenden selbständigen Kulturstaaten begonnen hat, der aber gegenwärtig der spezifische Schauplatz abhängiger Kulturländer geworden ist: Afrika. Beide Seiten, die frühe Staatenbildung, die hier zu einer Zeit eingesetzt hat, wo Europa im wesentlichen noch inmitten der vorstaatlichen Kultur befangen war, sowie die Fülle der kolonialen Siedelungen und der nach Inhalt und Umfang vorhandenen Verschiedenheit der staatlichen Bildungen sind freilich Eigenschaften, die zugleich eng miteinander zusammen-

hängen. Denn beide haben es bewirkt, daß hier uralte Tradition und Vorgänge jüngerer Vergangenheit zusammengefloßen sind, um aus dem dunkeln Weltteil eben jenes Abbild des gesamten Verlaufs politischer Entwicklung zu machen, das hier, wie nirgendwo sonst auf Erden, aus zahlreichen und zum Teil in ihrem Ursprung weit voneinander entfernten Quellen entsprungen ist. Wenn diesem Gebiet der Name des „dunkeln Weltteils“ dereinst mit Rücksicht auf die Hautfarbe seiner Bewohner gegeben wurde, so läßt sich zwar dieses Motiv kaum mehr aufrecht erhalten, da kein anderer Kontinent so mannigfaltige Abtönungen der Hautfarbe wie des sonstigen Rassentypus seiner Bewohner bietet. Dafür könnte man geneigt sein, diesen Erdteil umgekehrt deshalb den dunkeln zu nennen, weil er eben infolge der großen Mannigfaltigkeit der afrikanischen Rassentypen und ihrer Vermischung noch immer zahlreiche umstrittene Probleme der Völkerkunde in sich birgt. Das ist um so augenfälliger, da gerade in dieser Beziehung das Bild, das noch vor wenigen Jahrzehnten die Ethnologie von der Bevölkerung der verbreitetsten afrikanischen Rassen entwarf, beinahe das entgegengesetzte war, das wir heute dank den Bemühungen der neueren Afrikaforscher von diesem Weltteil besitzen. Mit dem Namen des „Negers“ deckte man nahezu die Gesamtheit der afrikanischen Völker mit Ausnahme derer der nördlichen Gebiete, die teils auf Beimengungen asiatischer, namentlich arabischer Einwanderungen, teils auf die dereinst den Hauptteil der Bevölkerung Ägyptens bildende hamitische Rasse zurückgeführt werden konnten. Heute wissen wir hauptsächlich auf Grund der sprachlichen Forschungen deutscher Ethnologen und Missionare, daß gerade die früher unter dem Mischbegriff der Neger rasse zusammengefaßten Völker sehr verschiedene Völkertypen in sich schließen, die besonders auch in ihren Mischungen in den einzelnen Gebieten eine sehr große Mannigfaltigkeit zeigen. Dabei wird diese Mannigfaltigkeit offenbar noch dadurch gesteigert, daß Elemente der semitischen und hamitischen Bevölkerungen vielfache Mischungen mit den ursprünglichen afrikanischen Rassen eingegangen sind. Aus diesen Mischungen mit den eigentlichen Neger- oder, wie man sie heute nach ihrem hauptsächlichsten Verbreitungsgebiet nennt, den Sudanvölkern, ist, wie man vermutet, die über den größten Teil des Südens verbreitete Rasse der Bantuvölker hervorgegangen, die wieder Völker sehr verschiedener Kulturen umfaßt. Durch das Vordringen dieser

Mischbevölkerung scheinen die Sudanvölker, die dem eigentlichen Negertypus am meisten entsprechen, auf ihr heutiges engeres Gebiet beschränkt worden zu sein, während die weiter südlich domizilierten Betschuanen eine etwas unsichere Stellung zwischen allen diesen Völkern einnehmen. Dasselbe gilt von zahlreichen an der Westküste angesiedelten Stämmen und von den Hottentotten, die nach Sprache und physischem Typus eine weit nach Süden vorgeschobene vom Norden gekommene frühe Einwanderung zu sein scheinen¹⁾. Zu diesem weit zurückreichenden Völkerverkehr zwischen dem von semitischen und hamitischen Stämmen überfluteten Norden des Kontinents kommt dann nach neueren Vermutungen noch ein von Westen her, wahrscheinlich von den Inseln des malaiischen Archipels ausgegangener Wanderzug, der über Madagaskar den ganzen Kontinent bis zur Goldküste durchquerte²⁾. Endlich entsprechen diesen mannigfachen Einwanderungen und Völkerverschiebungen die in Afrika wohl zahlreicher als irgendwo sonst auf der Erde vorkommenden Reste von Zwergvölkern, die da und dort in Wald- und Steppengebieten sich finden. Bedenkt man, daß allein über 600 Sprachen gezählt worden sind, die meist wieder in zahlreiche Dialekte zerfallen, so daß in dem Suaheli eine eigentümliche Mischsprache entstanden ist, die den Verkehr selbst relativ benachbarter Stämme aufrecht erhält, so gibt dies eine Vorstellung von der großen Menge der Völker und Völkertrümmer, aus denen sich dieses afrikanische Rassengemisch zusammensetzt.

Nun ist unsere Kenntnis der politischen Zustände der afrikanischen Völker noch verhältnismäßig mangelhaft gegenüber dem, was uns die neuere Forschung über die physischen Rassenunterschiede und die Sprachen dieser Völker kennen gelehrt hat³⁾. Aber als der charakteristische Zug stellt sich überall, wo die Forschung hier tiefer eingedrungen ist, immer wieder heraus, daß die Verhältnisse von Staat und Gesellschaft, die uns auf diesem ein so mannigfaltiges Völkergemisch bergenden Kontinent begegnen, mit Zuständen übereinstimmen, die auch in anderen und oft weit entfernten Gebieten vorkommen oder

¹⁾ Vgl. C. Meinhof, Die Sprachen des dunkeln Weltteils, 1909. Die Sprachen der Hamiten, 1912, Archiv für Anthropologie Bd. 9, 1910. Westermann, Grammatik der Ewe-Sprache, 1907. Dazu Völkerpsychologie, Bd. 1^a, S. 329 ff.

²⁾ Ankermann, Kulturkreise und Kulturschichten in Afrika, Zeitschr. f. Ethnol. 1905.

³⁾ Bd. 8, S. 255 ff.

höchstens darin abweichen, daß hier gelegentlich Elemente gemischt sind, die sich anderwärts scheiden und umgekehrt, während außerdem der eigentümliche Charakter des Afrikaners, der besonders in der Volksdichtung, in der Neigung zu bilderreichem Ausdruck, zu Rätselsprüchen und Klugheitsmaximen und ähnlichen Erscheinungen hervortritt, im ganzen ein übereinstimmender ist. Welchem der Völker Elemente dieser Charakterzug ursprünglich eigen ist, wissen wir nicht. Vielleicht ist er ein Erbteil der hamitischen Rasse. Scheint es doch, daß dieser Zug bis in die Literatur des alten Ägypten zurückreicht, während er sich außerdem am nächsten mit der semitischen, namentlich der arabischen Eigenart berührt. Anders als mit diesen geistigen Eigenschaften, die man die spezifisch afrikanischen nennen könnte, verhält es sich mit den politischen Ordnungen aller dieser Stämme. Hier finden die innerhalb des afrikanischen Völkerkreises vorkommenden Erscheinungen, auch wo sie noch so bunt gemischt sind, ihre Parallelen immer wieder an vielen andern Orten der Erde, was eben sichtlich damit zusammenhängt, daß das staatliche Leben mit der es vorbereitenden Stammesentwicklung eine einheitliche Schöpfung des menschlichen Geistes ist. Abgesehen von den gerade in Afrika an vielen Orten als letzte Reste einer primitiven Bevölkerung zurückgebliebenen Zwergvölkern ist hier die Grenze zwischen Stamm und Staat fast überall schon überschritten, während doch zugleich der gesamte Kontinent die verschiedensten Stufen politischer Entwicklung aufweist. So treten uns hier die beiden Ausgangspunkte des politischen Lebens, die gemeinsame Bodenkultur und die Domestikation der Tiere mit ihrer Weiterbildung zum Nomadentum nicht selten nahe bei einander und dabei doch die besonderen Eigenschaften des Nomaden und des Ackerbauers in scharfen Kontrasten entgegen. Namentlich die Bantustämme bieten bei sonstiger Verwandtschaft des physischen Habitus wie der Sprache diese Gegensätze der politischen Kultur nicht selten innerhalb benachbarter Regionen. Die friedlichen Ackerbaustämme, die oft nur eine einzige Dorfschaft umfassen, zeigen noch am ehesten jenes Zwischenstadium zwischen Stamm und Staat, das hier nur durch die Neigung zu einem seit alter Zeit fast über ganz Afrika verbreiteten Handelsverkehr durchbrochen wird. Daneben hat sich dann freilich an vielen Orten die sonst nur selten vorkommende Form eines primitiven Handels, der Geschenverkehr, wenn auch bloß noch als eine äußere Art der Ausbeutung des

fremden Reisenden, erhalten. Ist hier das Gastgeschenk zu einem bloßen äußeren Schein geworden, das in der Regel eine hohe Besteuerung des durchwandernden Reisenden in sich birgt, so bleibt es daneben doch ein Zeugnis für eine weit zurückreichende politische Kultur¹⁾.

Auch hat die Neigung zu einem auf der Grundlage des Schenk- und Tauschverkehrs erwachsenen Erwerbsleben frühe schon Städte entstehen lassen, die, analog der Städteentwicklung späterer Kulturstaaten, vornehmlich dem Zuzug auswärtiger Händler und Handelskarawanen bestimmt sind. Ebenso sind in Afrika jene primitiven Formen des Geldes entstanden, die wahrscheinlich den späteren, von den vorderasiatischen Kulturvölkern geschaffenen Formen des Metallgeldes lange vorausgingen. Hier hat ferner jene Sklaverei ihren Ausgang genommen, wie sie schon im Sklavenwesen Ägyptens ihr vergrößertes Abbild gefunden hat, und mit der wahrscheinlich wiederum die despotische Staatsordnung mancher Gebiete zusammenhängt. Dieser Sklavenhandel, ein gemischtes Erzeugnis von Macht- und Erwerbstrieb, hat Afrika selbst zum Ursprungsort des Menschenhandels, damit aber auch wiederum nur zu einem besonders ausgeprägten Beispiel einer fast überall auch anderwärts aus dem Kriege entstandenen Institution gemacht. Neben der typischen Form des despotischen Staates, in welchem die Macht über Leben und Eigentum vom erbeuteten Sklaven auf den Stammesgenossen übertragen wird, fehlt es aber auch nicht an Beispielen, wo sich vermutlich infolge eines Wechsels von Häuptlingen eine Art konstitutioneller Monarchie ausbildete: so im Togogebiet, wo dem Antritt der Herrschaft des obersten Häuptlings eine Bestätigung durch die Sippenhäupter der nächst mächtigen Unterhäuptlinge vorausgeht. Häufiger noch, namentlich unter den Bantuvölkern, findet sich freilich eine Unterwerfung der kleineren Dorfstaaten durch mächtigere später eingewanderte Stämme. Ein typisches Beispiel ist hier das ehemalige Reich der Waganda, die andere Stämme verdrängt und sich untertan gemacht haben²⁾. Endlich fehlt es an der sonst auf Erden nur selten vorkommenden Erscheinung nicht, daß eine einzelne Sippe oder vielleicht sogar eine einzelne Familie fremden Ursprungs die Herrschaft über einen ganzen Stamm gewonnen hat. Das sind solche Fälle, die an das Verhältnis der peruanischen

¹⁾ Vgl. Bd. 8, S. 132 ff.

²⁾ Stuhlmann, Mit Emin Pascha ins Herz von Afrika, S. 174 ff.

Inkas zu der ihnen vorangegangenen Eingeborenenbevölkerung erinnern, und wo uns hier wie dort als ein charakteristischer Zug die Sorge um die Reinheit des Blutes der Herrscherfamilie und mit ihr nicht selten verbunden die Doppelherrschaft von Bruder und Schwester entgegentritt¹⁾. Weisen alle diese Erscheinungen auf den Krieg der Stämme als eine der vornehmsten Ursachen der Entstehung wie des Untergangs politischer Ordnungen hin, so findet sich nun aber auch namentlich in den Gebieten der Ackerbaustaaten eine Art konstitutioneller Staatsordnung, indem die Unterhäuptlinge eines Gebiets eine beratende Körperschaft bilden oder nach dem Tod des obersten Häuptlings der Nachfolger der Bestätigung durch sie bedarf²⁾. In diesen offenbar friedlich entstandenen Ackerbaustaaten ist dann häufig auch die Größe des Besitzes von entscheidendem Einfluß auf die Oberherrschaft, und zuweilen ist es das Staatsoberhaupt, das einen besonders schwunghaften Handel betreibt, ein Verhältnis, das auf relativ primitiver Stufe an die bekannten kaufmännischen Herrschergeschlechter der italienischen Renaissance erinnert.

Bilden auf diese Weise besonders die Bantu- und die Negerstaaten eine Mannigfaltigkeit politischer Entwicklungen, in denen sich Parallelen zu fast allen staatlichen Formen finden, die sonst auf Erden vorkommen, so zeigt der zweite erst in verhältnismäßig später Zeit der näheren Kenntnis zugänglich gewordene große Kontinent, der amerikanische, ein Bild, dessen Eigenart darin besteht, daß es statt einer Mischung einzelner staatlicher Erscheinungen anscheinend heterogenen Ursprungs vielmehr eine reiche Abstufung untereinander verwandter Gesellschaftsordnungen bietet, die zusammen auf die Entwicklung des Staates aus den ihm vorausgehenden Stammesordnungen ein überraschendes Licht werfen. So ergänzen sich die zumeist aus den mannigfaltigsten Rudimenten disparater politischer Ordnungen bestehenden Staatenbildungen Innerafrikas und die in einer gewissen Kontinuität der Entwicklung sich ausprägenden Stufen der amerikanischen Staatenbildung wechselseitig: dort ein Nebeneinander aller möglichen politischen Formen, hier eine zwar durch

¹⁾ Goldstein, Die Lukokescha des Lundareichs, Globus, Bd. 95, 1909, S. 331 ff.

²⁾ J. Spieth, Die Ewe-Stämme, 1906, S. 98 ff.

Wanderungen und Einflüsse der Umgebung gestörte, aber doch im ganzen stetig von einer ursprünglichen, der eigentlich politischen Ordnung ganz entbehrenden Stammesorganisation bis zu ausgebildeten staatlichen Formen reichende Entwicklung. Bietet der afrikanische Kontinent die vollkommenste Mischung politischer Motive, die sich auf Erden findet, so erscheint daher Amerika namentlich in seinen nördlicheren und in einem Teil der mittelamerikanischen Gebiete als der vollständigste Ausdruck staatlicher Entwicklung überhaupt. Es mag dies damit im Zusammenhange stehen, daß der afrikanischen Welt ein Strom mannigfacher Zuwanderungen zugeflossen ist, während Amerika vor der Kolumbischen Zeit nahezu völlig eine terra incognita war, so daß dort die Zuwanderung von außen, hier die innere Wanderung den Bevölkerungen hauptsächlich ihr Gepräge gegeben hat. Diese Verhältnisse verleihen vielen Gebieten Amerikas einen Grad der Stabilität, wie er nur noch selten auf Erden sich findet. Es ist keineswegs eine Stabilität, welche den Wandel der Staatsformen, mannigfache Wanderungen und Mischungen ausschließt. Doch diese Veränderungen sind innere geblieben, und wir schließen auf sie mehr aus den Überlebensresten einer früheren Geschichte der Stämme zurück, als daß wir diese Geschichte selber verfolgen könnten. Als solche Überlebenselemente erscheinen namentlich im Norden des Kontinents die Reste der totemistischen Verfassung, die in vielen Fällen längst keine lebendige Bedeutung mehr besitzen, während sie sich in den Stammesnamen und oft auch in den entsprechenden Gliederungen der Stämme erhalten haben. Dieser erhaltenden Kraft verdanken namentlich die Stämme der Sioux ihre typische Bedeutung für die sogenannte totemistische Stammesverfassung vor und zum Teil nach ihrem Übergang in staatliche Bildungen. Am bedeutsamsten ist hier der Staat der Irokesen durch die scharfe Sonderung, die in ihm zwischen den älteren und den infolge späterer kriegerischer Unternehmungen eingetretenen politischen Ordnungen sich ausgebildet hat¹⁾. Nicht minder charakteristische Belege solcher gemischter oder im Übergang vom Stamm zum Staat befindlicher politischer Bildungen sind die Gesellschaftsordnungen der kolumbischen Küste sowie die der Prairieindianer, die durch ihr Jägerleben lange auf einer verhältnismäßig gleichförmigen Kulturstufe verblieben sind,

¹⁾ Vgl. Bd. 8, S. 9 ff.

endlich der Pueblovölker, die durch eine besonders weitgehende Mischung ursprünglicher totemistischer Kulte mit eingewanderten mexikanischen Überlieferungen sich auszeichnen. Gerade sie bieten zugleich in den dadurch entstandenen Kultmischungen ein merkwürdiges Zeichen einstiger Wanderungen, in deren Verlauf dereinst nördlich wohnende Stämme in die mexikanische Kultursphäre gelangt sind¹⁾. Eine nicht minder eigenartige Stellung, bei der nach einer anderen Seite innere Kolonisation und äußere Mischung das Bild dieser Übergänge vom Stamm zum Staat verändert haben, bieten die „Sommer- und Wintervölker“, bei denen sich durch die abweichenden Bedingungen der großenteils der Jagd gewidmeten und auf der Wanderung verbrachten Sommer- mit der in stabilen Wohnsitzen verlebten Winterzeit ein eigentümliches Doppelleben ausgebildet hat, das für den Sommer bei einer älteren Stammesordnung stehen geblieben, im Winter zu einer politischen Kultur mit davon wesentlich verschiedener Organisation und eigenartigen Traditionen fortgeschritten ist²⁾.

Innerhalb einer solchen Übergangsorganisation treten uns nun derartige Mischungen in doppelter Weise entgegen. Auf den früheren Stufen der Staatenbildung bleiben die Elemente beider Art trotz ihres Zusammentreffens in einzelnen Fällen dennoch im ganzen deutlich in ihrem nach Stamm und Staat gesonderten Wesen auch äußerlich getrennt, wie bei den Irokesen und verwandten kriegerischen Stämmen, wo die staatliche Ordnung offenbar die sekundäre und zumeist wohl direkt unter dem Einfluß ursprünglicherer Stammeshäuptlinge entstanden ist. Hier hat sich dann eine doppelte Form der Führung ausgebildet: die eine durch die altüberlieferten Friedenshäuptlinge, die andere durch die zwei Kriegshäuptlinge. Eine analoge Scheidung kann aber auch durch den Wechsel des Jahres und des Lebens in den verschiedenen Jahreszeiten bedingt werden: so durch die Wander- und Arbeitszeit des Sommers und durch die bei Spiel und anderen geselligen Beschäftigungen zugebrachte Ruhezeit des Winters. Es ist wahrscheinlich, daß die erste dieser Formen politischer Entwicklung bei den geschichtlichen Kulturvölkern ursprünglich die häufigste war, worauf dann die zweite zumeist von der die Stabilität der Wohnsitze begründenden

¹⁾ Vgl. Bd. 6^a, S. 71 ff.

²⁾ Analoge Sommer- und Winterordnungen in noch reicher ausgebildeter Gestalt bei den Bevölkerungen der Kolumbischen Küste, Bd. 7, S. 284 ff.

Ackerkultur ausgegangen ist, bei der immerhin der Winter wenigstens teilweise der Fürsorge für die kommende Zeit der Ackerkultur diene. Zustände einer im wesentlichen, wie es scheint, bloß genießenden längeren Jahrespause entstehen wohl nur unter der besonderen Bedingung, daß Jagd oder Fischfang im Sommer einen Lebensvorrat schaffen, der für den Winter ausreicht. Ein derartiger Wechsel der Lebensformen einer meist im Freien verbrachten Arbeitszeit und einer friedlichen Ruhezeit in festen Siedelungen ist aber unverkennbar ein Symptom relativ primitiven staatlichen Lebens. Je weiter dieses fortschreitet und mit seinen Bedürfnissen das Leben erfüllt, um so mehr drängt es jenen Wechsel zurück. Unter dem Einfluß dieses Wandels der Dinge wandelt sich nun aber nicht bloß das staatliche Leben selbst, sondern es beginnt auch in die bisher vorhandenen gesellschaftlichen Ordnungen und Zustände verändernd einzugreifen. So ereignet sich hier ein Umschwung, mit dem eine der wichtigsten Folgen eintritt, die das staatliche Leben mit sich führt. Nachdem der Staat aus der Gesellschaft entsprungen, wirkt er zurück auf die Gesellschaft: er verändert die bisher vorhandenen Zustände, und er bringt neue hervor, die aus den eigensten Bedingungen des staatlichen Lebens entstehen.

b. Die Gesellschaft im Staate.

Nachdem die Stammesgesellschaft den Staat aus sich hat entstehen lassen, wirkt dieser auf die Gesellschaft zurück, indem er sie teils in Glieder und Organe des Staates umwandelt, teils neue gesellschaftliche Bildungen hervorbringt, die von vornherein bestimmten staatlichen Zwecken angepaßt sind. Am augenfälligsten pflegt bei beiden Erscheinungen die Wirkung des Staates auf die Gesellschaft da zu sein, wo wir den Vorgang unmittelbar verfolgen oder wenigstens erschließen können. Dabei zeigt sich vor allem schon innerhalb der vorstaatlichen Zustände, daß die verschiedenen Formen der Stammesverbände, die im Gefolge von Wanderungen, durch die Bildung von Familienverbindungen und durch Mischung von Angehörigen verschiedener Stämme entstanden sind, höchst wahrscheinlich als die hauptsächlichsten Faktoren politischer Verbände wirksam werden. Namentlich scheinen hierauf die eigentümlichen Verbreitungs- und Mischungsverhältnisse vieler Stammesorganisationen, wie z. B. die australischen, hinzuweisen,

bei denen die in einem bestimmten Bezirk lebenden Individuen oder Familien unregelmäßig in bunter Mischung untereinander wohnen. Dies könnte nicht wohl sein, wenn diese lokale Zerstreuung schon von Anfang an bestanden hätte, vielmehr setzt ihre Entstehung ein Zusammenleben voraus, das bei räumlicher Trennung unmöglich ist. Nachdem einmal die Mitglieder der einzelnen Gruppen sich in dieser Weise gemischt haben, muß aber natürlich die so entstandene Mischung durch neue Gruppierungen und neue Verkehrsverhältnisse, die sie schafft, ein Bewußtsein der Stammeszugehörigkeit erwecken, das dann auch eine Einheit der Führung, damit die Wahl einheitlicher Häuptlinge und auf diese Weise schließlich die weiteren Erscheinungen staatlicher Organisation nach sich ziehen kann. Daß dies nicht auf einmal geschehen ist, sondern eine allmähliche Festigung der Verhältnisse voraussetzt, die viele Generationen beanspruchen kann, das machen aber Erscheinungen wie die sogenannte „indirekte Mutterfolge“ wahrscheinlich, wenn man diese aus der Wechselwirkung alt überlieferter mit den in Anpassung an veränderte Bedingungen später entstandener Totemfreundschaften erklärt¹⁾. Was in diesem Fall auf eine Sukzession von Zuständen hinweist, das begegnet uns nun in vollendeter Form bei dem traditionellen Stammes- oder besser gesagt Wapentotemismus der Amerikaner. Während die spezifische Stammesverfassung mit ihren Friedenshäuptlingen hier ungestört fortbesteht, läßt sie eine kriegerische Organisation mit Kriegshäuptlingen aus sich hervorgehen, die, wenn sie auch erst im Falle des Krieges in Tätigkeit tritt, doch bereits in das tägliche Leben bestimmend eingreift, da die Mitglieder der Kriegsabteilungen zusammenwohnen²⁾.

Daß die späteren Kulturstaaen ähnliche Anfangszustände durchlebt haben, läßt sich natürlich nur vermuten oder höchstens aus einzelnen äußeren Erscheinungen erschließen. Zu diesen gehört in erster Linie die merkwürdige Verbreitung der Zweizahl für die Kriegshäuptlinge oder, wie sie in Sparta genannt wurden, der Könige, die uns schon bei den Irokesen begegnet, und die bei den römischen Konsuln, bei dem Basileus und dem Archon der Athener wiederkehrt, in welchem letzteren Falle außerdem eine Scheidung dieser Stellungen in eine dem Kultus und in eine andere der obersten weltlichen Regierun-

¹⁾ Vgl. Bd. 7, S. 375 ff.

²⁾ Bd. 8, S. 15 ff.

gewalt gewidmete eingetreten ist. In dieser Form setzt sie sich endlich in noch spätere Zeiten fort, wo sie in dem Verhältnis des römischen Kaisertums deutscher Nation zum päpstlichen Stuhl und teilweise in dem des mohammedanischen Khalifen zu dem ihm nach den herrschenden Sekten als religiöses Oberhaupt beigeordneten Imam vorkommt. Die ursprüngliche Bedeutung dieser Zweiteilungen scheint bald das Prinzip der Arbeitsteilung bald das der Stellvertretung zu sein, wobei im ersten Falle das Verhältnis mehr einer Gleichordnung, im zweiten einer Unterordnung des stellvertretenden Beamten entspricht. Bleibt gemäß der allen politischen Verbänden eigenen Tendenz zur Einzelherrschaft bei den kriegerischen Stämmen der amerikanischen Naturvölker so gut wie bei den Königen und Konsuln in Sparta und Rom dem einen der Könige oder Konsuln eine Vorzugsstellung gewahrt, so treten nun dazu noch weitere Änderungen. Hier ist offenbar eine der bedeutsamsten, die sich darum mehrfach unabhängig wiederholt hat, der Übergang vom Prinzip der politischen Gleichordnung zum Dualismus zwischen dem Oberhaupt des Staates und einem besonderen Oberhaupt des Kultus. Wo dies nicht in der Form geschieht, daß das kultische Oberhaupt von vornherein zugleich die Stellung eines obersten Priesters einnimmt, da kann dann der Rückgang des einen der beiden führenden Ämter auf eine rein kultische Bedeutung eine Erscheinung sein, an der zugleich der Rückgang anderer politischer und kultischer Institutionen teilnimmt. So war in Athen der Basileus allem Anscheine nach politisches und kultisches Oberhaupt. Dann wurde ihm der Archon zur Beaufsichtigung seiner Befugnisse beigegeben, und indem nun dessen Macht wuchs, sah sich jener allmählich ganz auf die kultische Seite eingeschränkt. Damit vollzog sich aber an ihm der gleiche Wandel, der auch bei den Stammesverbänden der Phratrien erfolgt war, die, nachdem sie ihre politische Macht verloren hatten, als religiöse Familienverbände noch eine längere Zeit fortbestanden. Demnach ist hier der Dualismus der politischen Führung eine Übergangsform von relativ vorübergehender Bedeutung gewesen, die in der allgemeinen Tendenz zur Bewahrung kultischer Formen nach dem Untergang ihrer religiösen Inhalte begründet liegt. Wo es, wie in den meisten Fällen, politische Bedingungen sind, die in der Verfassung der Staaten den Dualismus der Herrschergewalt aufrecht erhalten, da

sind es aber wohl stets jene beiden Motive der Stellvertretung oder der Gewaltenteilung mit den bei ihnen vorkommenden Verbindungen und Bedeutungsänderungen, in deren Sphäre sich die bestehenden Einrichtungen bewegen, und die dann je nach den vorhandenen geschichtlichen Bedingungen besondere Formen annehmen. Augenfällig ist es jedoch, daß jene Zweiteilung, welche die Stammesgliederungen beherrscht, und diese, die der politischen Gesellschaft ihr Gepräge gibt, wesentlich verschiedenen Ursprungs sind. Die Zweigliederung der Stammesgesellschaft, die über die ganze Erde verbreitet ist, gleicht einem Naturphänomen. Sie tritt ohne wesentliches Zutun des Menschen ein, mag sie nun im einen Fall in der Spaltung der Gesellschaft oder in einem andern in der Zuwanderung neuer Stammesabteilungen ihre Quelle haben. Sie schließt sich damit an die natürliche Bildung der Familien, der Klans und der Sippen an, ja sie ist wohl noch ursprünglicher als diese, bei denen immerhin Neigung und wechselseitige Hilfe eine den Willen in Bewegung setzende Rolle spielen. Die Einsetzung einer Zweiheit von Heerführern, von Friedens- und Kriegshäuptlingen, endlich eines politischen und eines kultischen Oberhauptes, alle diese Dinge sind dagegen offenbar willkürliche Schöpfungen, mögen sie nun von einem einzelnen Gesetzgeber bestimmt oder aus irgendeiner Verkettung politischer Handlungen hervorgegangen sein. Auch ist die Willkürlichkeit dieser Schöpfungen um so augenfälliger, je einfacherer Art sie sind. Die Verhältnisse der Arbeitsteilung und der Stellvertretung sind, so einleuchtend ihre Gründe erscheinen mögen, von Anfang an willkürliche Feststellungen. Wenn Staat und Kirche des Mittelalters eine im letzten Grunde analoge, nur durch eine Reihe geschichtlicher Ereignisse vermittelte Zweiheit bildeten, so ist das freilich kein ähnlich einfaches willkürliches Erzeugnis mehr, aber wir haben es doch auch hier mit einer Schöpfung zu tun, die eine aus einem und demselben Gedankenzusammenhang geborene Idee erkennen läßt, nur daß diese auf einer wesentlich höheren Stufe als die doppelte Häuptlingschaft eine analoge Erscheinung darstellt. Auch bleiben die schließlich entscheidenden Willensmotive und ihre psychologischen Bedingungen immerhin einfach genug, um begreiflich zu machen, daß hier das Prinzip der Zweiteilung vor allem für die obersten Führerstellungen gilt¹⁾.

¹⁾ Vgl. Bd. 6², S. 339.

Einer späteren Stufe der Entwicklung gehört die Zehnteilung der Gesellschaft als Ausdruck einer an das politische Leben gebundenen Form an. Wie die Zweizahl die einfacheren, so bestimmt die Zehnzahl in den Formen der Hundertschaft, Tausendschaft und eventuell noch in einer Zehntausendschaft die höheren Gliederungen der politischen Gesellschaft in ihren Anfängen. Sie hat wahrscheinlich bei der Heeres-einteilung begonnen, sodann aber, indem der Heerbann jeweils die in der Nachbarschaft Angesiedelten zusammenfaßte, auf die Markgenossenschaft übergegriffen. Für die selbständige Entstehung dieser Gliederung spricht die Tatsache, daß sie an den verschiedensten Orten der Erde, z. B. bei den Kulturvölkern der Alten Welt ebenso wie bei den Peruanischen Inkas, vorkommt. Sie ist, wie die Einführung des Dezimalsystems überhaupt, offenbar eine willkürliche und in noch höherem Grade als die Zweiteilung eine auf gesetzlichen Feststellungen beruhende Norm, bei der man sich aber wohl von Anfang an mit der annähernden Einhaltung des dezimalen Prinzips begnügt hat. Das Prinzip selbst beruht sichtlich auf seiner praktischen Brauchbarkeit und auf seinem Anschluß an die dezimale Zählweise des gewöhnlichen Lebens, die, wie die Zeugnisse der Sprache lehren, bei den meisten Völkern schon innerhalb der beginnenden Stammesgesellschaft entstanden sein muß. Ihr Vorteil besteht darin, daß sie durch die Vervielfältigung der dezimalen Einheiten unbegrenzt fortgesetzt werden kann. Darin liegt aber auch der Grund, daß hier die jüngere subjektive Zählweise eine ihr vorangehende objektive, die nach dem Sternhimmel und seinen Bewegungen orientiert war, verdrängt hat. Zu dieser gehört die Zwölfzahl, die eine überwiegende Tendenz zur Übertragung auf Personen oder Kollektiva zeigt. Ebenso gehören hierher die Sieben-, die Fünf- und die Neunzahl, von denen sich der letzte Rest in der siebentägigen Woche erhalten hat¹⁾. Mit dieser wechselnden Herrschaft gewisser Zahlenprinzipien, die für die Ordnung der Gesellschaft bestimmend sind, und die überall auf Motive praktischer Zweckmäßigkeit hinweisen, hängt zugleich ein Gedanke zusammen, der mehr als ihm rechtmäßig zukommt die Auffassung über die Entwicklung des Staates beherrscht hat. Nach ihm ist der Staat überhaupt eine von zwecktätiger Absicht geleitete Schöpfung des menschlichen Geistes, die als solche der aus den natürlichen Lebensbedürfnissen entspringenden Selbstorganisation des wirtschaftlichen

¹⁾ Vgl. Bd. 6², S. 340, 349 ff.

Lebens gegenübertritt. Es ist darum auch der Gedanke, der schon die älteren und im wesentlichen auch noch die neueren Staatstheorien beherrscht und in der Lehre vom Staatsvertrag seinen spezifischen Ausdruck gefunden hat. Diese Lehre verwechselt aber augenscheinlich die Begriffe des individuellen Willens und der staatlichen Gemeinschaft, indem sie den von bestimmten Zwecken geleiteten Gesamtwillen einer staatlichen Gesellschaft als identisch mit dem zweckbewußten Willen einer individuellen Persönlichkeit und daher den Staat als den übereinstimmenden Willen der an ihm teilnehmenden Individuen betrachtet. Diese Theorie gibt jedoch nicht einmal über die Entstehung derart äußerlicher Merkmale, wie es solche normative Zahlen sind, Rechenschaft. Höchstenfalls wird sich aber hier in einzelnen Fällen vermuten lassen, daß etwa ein einzelner Gesetzgeber, wie z. B. der für das Dezimalsystem begeisterte Kleisthenes, eine bestimmte Zahlenordnung durchführt; aber der Gedanke selbst mußte in der Gemeinschaft hinreichend gereift, also z. B. in dem bisherigen praktischen Gebrauch der verwendeten Zahlen vorbereitet sein, um zu aktueller Wirkung zu gelangen. Man hat das zuweilen damit ausgedrückt, daß der Staatsvertrag nicht als ein wirklicher, von Individuum zu Individuum geschlossener, sondern als die bloße Idee eines solchen anzusehen sei. Aber dazu enthält ein solcher Vorgang wiederum allzuviel Wirklichkeit. Der Gedanke eines Willensaktes kann den Plan eines solchen erwecken, diesen selbst kann er nur unter den außerdem erforderlichen Bedingungen hervorbringen, und zu ihnen gehören alle die geschichtlichen Faktoren, welche nicht nur seine Entstehung, sondern vor allem seine Verwirklichung möglich machen.

Dies zeigt sich nun auch in der Entstehungsweise der Organisationen selbst, in denen die staatlichen Zwecke zum Ausdruck gelangen, und in den Rückwirkungen, die sie auf die Gesellschaft, darunter insbesondere auf die schon vor dem Staat vorhandene Stammesorganisation ausüben. In den Staaten des Altertums sind es unverkennbar die vorstaatlichen Sippenordnungen, die zunächst auf die politische Gesellschaft herüberwirken. So ist es bei Homer der Kreis der Ältesten, der als Beratungsinstanz den Herrscher umgibt, und dann der weitere Kreis der Häuptlinge, der bei wichtigeren Entschlüssen mitwirkt. Mit der zunehmenden Macht des Königtums wandelt sich dann diese

Umgebung des Königs in ein Beamtentum, bei dem Hofamt und Staatsamt zunächst ohne bestimmte Grenze ineinander übergehen und die Wertordnung nicht durch den Umfang der Pflichten, sondern durch die Nähe bestimmt wird, in die das Amt seinen Träger zur Person des Königs bringt. So ging in Ägypten der Vorsteher der Silberkammer und der des Kleiderschatzes dem der Getreidevorräte voran. Das monarchische Prinzip setzt sich ferner in der persönlichen Einheit des obersten Beamten fort, dem nach Bedürfnis eine Anzahl von Unterbeamten beigegeben ist.

In diesem Verhältnis bringt dann zuerst die Begründung der Stadtstaaten nach zwei Richtungen bedeutsame Veränderungen hervor. Auf der einen Seite ist die Stadt der Ursprungsort demokratischer Verfassungen, wie sie in der Vervielfältigung der Beamtenstellen, welche die Einzelbeamten der Monarchie für die wichtigeren Angelegenheiten durch städtische Magistrate ersetzen, und in der wachsenden Bedeutung der Volksversammlung zum Ausdruck kommen. Die Vervielfältigung der Magistratspersonen, die darauf abzielt, eine größere Zahl von Bürgern an der Regierung teilnehmen zu lassen, und der wachsende Einfluß der Volksversammlung sind dabei parallelgehende Erscheinungen. Der letzteren treten überdies größere Ausschüsse für spezielle Zwecke zur Seite, z. B. für Invaliden- und Armenfürsorge, für die Veranstaltung öffentlicher Feste und dergleichen. Solche ursprünglich aus der Wahl der Volksversammlung hervorgegangene Ausschüsse mögen dann unter dem Streben der Erweiterung ihrer Autonomie jene Oligarchien hervorgebracht haben, wie sie besonders in Athen den regelmäßigen Verlauf der politischen Entwicklung unterbrechen. Sie bildeten leicht wieder Übergänge zu einer Einzelherrschaft, die sich für kürzere Zeit in einer Einzelfamilie befestigen konnte.

Indem die spätere Entwicklung der Städte diese dem Staat als selbständige Einheiten gegenüberstellte, hat dann im Mittelalter diese Selbständigkeit auch auf die Vereinsbildungen innerhalb der städtischen Gemeinschaften zurückgewirkt und so in den Gilden und Zünften der mittelalterlichen Städte Korporationen entstehen lassen, in denen sich die Organisation der alten Städterepubliken in einer durch den Dualismus zwischen Stadt und Staat modifizierten Form wiederholte¹⁾. Indem auf

¹⁾ Bd. 8, S. 279 ff.; S. 285 ff.

diese Weise die autonomen Stadtrepubliken des Mittelalters besonders als wirtschaftliche Einheiten mit den auf alte Herrschergeschlechter zurückgehenden souveränen Staaten in Konkurrenz traten, waren es auf der einen Seite die Verhältnisse des Vasallentums mit seiner Abstufung zu einem souveränen Fürstentum, auf der andern die städtisch organisierten Gemeinwesen, die miteinander in vielseitiger Wechselwirkung standen, in deren jedem aber doch die Tendenz zur korporativen Selbständigkeit ihren eigenartigen Ausdruck fand¹⁾. So bildete der mittelalterliche Staat eine Fülle einander durchkreuzender politischer Organisationen, die durch Geschichte und Tradition aufeinander angewiesen waren, und von denen doch jede einer Autonomie auf ihrem Gebiete zustrebte. Der Kampf um die Herrschaft zersplitterte sich auf diese Weise in zahlreiche Einzelkämpfe zwischen den Feudalherren und zwischen den nach Selbständigkeit ringenden Städten und den Landesherrn; und über diesen Einzelkämpfen erhob sich schließlich der wechselvolle Streit zwischen weltlicher und geistlicher Gewalt, der das Grundthema des politischen Lebens der Zeit bildete.

In den Zünften und Gilden der mittelalterlichen Städte hatten sich zum ersten Mal die freien Organisationen der Handwerke und der Handelsgenossenschaften zugleich als politische Verbände konstituiert und so den Organisationen des wirtschaftlichen Lebens den Charakter politischer Organisationen gegeben. Handwerk und Handel haben, wie in der Entwicklung der Industrie, so in der Ausbildung der mannigfaltigsten Berufsformen die Anfänge der städtischen Berufe gebildet, die im weiteren Verlauf der Zeit mehr und mehr dem Bedürfnis der autonomen Entstehung überlassen blieben. An die Stelle der Zünfte und Gilden mit ihren beschränkteren aber dafür um so strengeren Berufspflichten sind endlich die freieren der Berufe im allgemeinen Sinne des Wortes getreten, die sich vermöge der inneren Verwandtschaft ihrer Beschäftigungen in die Stände mit ihren abweichenden politischen Rechten gliederten²⁾. So haben sich Adel und Geistlichkeit zunächst als die Hauptstände gebildet, an die sich seit dem 18. Jahrhundert der Bürgerstand als der dritte und seit dem 19. der Arbeiterstand als der vierte anschlossen, denen jedesmal auf politischer Seite bestimmte Rechte und Pflichten entsprachen (S. 321 ff.). Auf diese Weise

¹⁾ Bd. 8, S. 309 ff.

²⁾ Bd. 8, S. 287 ff.

bietet der moderne Staat ein Bild vielseitiger Entwicklung, das, von den verschiedensten Richtungen materieller Bedürfnisse ausgehend, immer mehr auch auf das geistige Leben übergreift, bis schließlich der Staat in dem Zusammenhang dieser seiner Pflege anheimgegebenen Güter zum Hauptträger der gesamten Kultur geworden ist.

Der wichtigste Schritt, der hier den Übergang von dem ausschließlich dem Schutz und der Pflege des materiellen Lebens gewidmeten Machtstaat zu dem der Förderung der geistigen Güter zugewandten Kulturstaat vermittelt, besteht in der staatlichen Organisation der Erziehung. Nachdem sich diese Aufgabe zuerst innerhalb der Familie, dann innerhalb der religiösen Genossenschaften vorbereitet hatte, die dem Staat zur Befriedigung der religiösen Lebensbedürfnisse zur Seite getreten waren, hat sich in der Anerkennung der Erziehungspflicht des Staates selbst schließlich diese Aufgabe als die letzte und zugleich als die höchste herausgestellt, die richtig ergriffen alle anderen in Wahrheit in sich schließt. Darum war es eine seiner eigenen und allen vorangegangenen weit vorausseilende Erkenntnis, als Plato dem Herrscherberuf den Erziehungsberuf als die wahre Aufgabe des Staates gegenüberstellte, und es war abermals eine epochemachende Tat, als Fichte den bürgerlichen Staatsidealen der französischen Revolution gegenüber auf das platonische Ideal der Erziehung zur Humanität zurückging, indem er sich dabei vornehmlich auf das praktische Vorbild stützte, das um die gleiche Zeit Pestalozzi, der genialste unter den auf der Grundlage der Geistesbildung schöpferisch tätigen deutschen Erziehern, gegeben hatte. Doch weder der antike noch der moderne Idealismus hat sich ohne Widerstand durchgesetzt, sondern dort wie hier hat der großen Friedensaufgabe des Staates immer wieder der Gewaltstaat mit der ihm als Ergänzung beigegebenen egoistischen Wohlfahrtsmoral unüberwindliche Hemmnisse bereitet. Darum ist unter allen Schöpfungen der Kultur der Staat am wenigsten ein fertiges Gebilde, sondern es entstehen ihm mit jeder neuen Generation und vollends mit jeder Nation und der von ihr gepflegten Kultur neue Aufgaben, durch die er der geistigen Entwicklung der Menschheit neue Ziele und Wege eröffnet. Hier tritt nun aber außerdem der moderne in einen Gegensatz zum antiken Staat und damit zu den mannigfachen Übergängen, in denen sich bis dahin die staatliche Entwicklung bewegt hat.

Wohl hat schon das platonische Staatsideal die höchste Aufgabe voranzunehmen gesucht, deren Erfüllung überhaupt selbst innerhalb der Grenzen der höchsten Betätigung eines gemeinsamen Lebens möglich ist; aber eingeengt in die Schranken nationaler Kultur hat der platonische Staat das in diesen Grenzen mögliche Kulturideal nur in seiner ästhetischen Form zu verwirklichen vermocht, indem in ihm der Staat zu dem vollendetsten Kunstwerk wurde, das dem Menschen innerhalb der Grenzen einer in sich abgeschlossenen nationalen Kultur erreichbar ist. In einer zweiten Form hat sodann das Christentum den Staat als einen idealen Friedenszustand zu verwirklichen gestrebt, indem es das ästhetische Ideal des platonischen Staates in das religiöse des Gottesreiches überführte, damit aber auch die Idee des Staates in jenen Zwiespalt verwickelte, den die mittelalterliche Kirche als einen solchen zwischen der das religiöse Leben ordnenden Kirche und dem das weltliche Leben beschirmenden Staate bestehen ließ, während sie ihn zugleich in der Verbindung der weltlichen mit der kirchlichen Macht als die Einheit eines irdischen und göttlichen Reiches betrachtete. Ihren bezeichnenden Ausdruck fand diese zwischen weltlichem Kampf und religiösem Frieden vermittelnde Einheit des Gottesstaates in dem Symbol der beiden Schwerter, des göttlichen und des weltlichen, zwischen denen das Reich Christi die ideale Verbindung herstellen sollte. Hier war es die Reformation der Kirche, die, zurückgehend auf das ästhetische Staatsideal des Altertums, dem Staat mit der Herrschaft über das weltliche Leben die religiöse Herrschaft in die Hand gab, die den Frieden zwischen beiden Mächten zu vermitteln bestimmt war. Von da an hat die Philosophie die Fortbildung der auf den Staat übergegangenen Pflichten der religiösen Erziehung auf sich genommen. Was von der Renaissance an als weltliche und innerhalb der protestantischen Kirche gleichzeitig als die vom Staat geschützte kirchliche Philosophie gilt, das ist eben das protestantische Christentum mit den in dasselbe übergegangenen Bestandteilen des urchristlichen Lehrgebäudes. Was man neben dieser unter dem Schutz des Staates zur allgemeingültigen christlichen Philosophie gewordenen Anschauung gelegentlich noch als spezifisch katholische Philosophie zu bezeichnen pflegt, ist in Wirklichkeit nichts anderes als eine mittelalterliche Tradition, die außerhalb des katholischen Klerus ihren Anspruch auf

irgendwelche sei es staatliche sei es kirchliche Geltung überhaupt verloren hat. Über dieses Verhältnis darf man sich natürlich nicht durch die Anlehen, die gelegentlich katholische Philosophen bei der ihrem Wesen nach protestantischen Philosophie machen und selbstverständlich noch weniger durch die katholischen Allüren protestantischer Philosophen hinwegtäuschen lassen. Die neuere Philosophie ist und bleibt seit Descartes und Bacon tatsächlich eine protestantische Wissenschaft, oder, wo sie dies nicht ist, da hat sie mit religiösen Bekenntnissen überhaupt nichts mehr zu tun, sondern gründet sich statt dessen entweder auf die Gesamtheit der weltlichen Wissenschaften oder auf diejenigen unter ihnen, die nach der Lage der Zeit und ihrer Geistesrichtung im Vordergrund des allgemeinen Interesses stehen.

In letzterer Beziehung ist für alle Fragen allgemeinerer Art die Naturwissenschaft, neben ihr für die den Menschen und seine Geschichte angehenden Fragen bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts die Rechtswissenschaft von maßgebender Bedeutung gewesen. Wo neue Probleme in den Gesichtskreis namentlich der anthropologischen Wissenschaften traten, da bot daher ein Standpunkt, der beide Seiten, die juristische und die naturphilosophische, vereinigte, den Weg zur Lösung der neu sich eröffnenden Probleme. So wurde das Naturrecht die der Richtung der Zeit adäquate Wissenschaft. Es war Rechtsphilosophie und Geschichtsphilosophie zugleich und bereitete die künftige Nationalökonomie vor. Mit der Wende des 18. Jahrhunderts hatte es jedoch endgültig seine Rolle ausgespielt. Die philosophischen Strömungen, in denen sich die Ideen der französischen Revolution vorbereiteten, drängten nach allen Seiten über die Schranken des alten Naturrechts hinaus, ohne doch einen Ersatz für das Verlorene bieten zu können, und vollends, als die nächsten literarischen Folgewirkungen dieser politischen Bewegung vorübergegangen waren, regte sich überall das Streben nach einem Ersatz, der den neuen Orientierungen entnommen werden konnte, an denen es dieser Zeit der Restauration und der neuen politischen und sozialen Entwicklung nicht fehlte.

Die hervorragendste Rolle unter den neuen Anregungen spielten hier die vielfach veränderten historischen Gesichtspunkte, unter denen im Lichte der gegenwärtigen die vergangenen Ereignisse erschienen. Vor allem waren es Gebiete vergleichender Wissenschaft, die nach den verschiedensten Richtungen hin neue Gesichtspunkte der

Beurteilung eröffneten: die Sprachgeschichte und die Anthropologie. Indem die Sprache unter dem Einfluß der sprachgeschichtlichen Studien zu einer Disziplin sich entwickelte, an deren Ausbau Geschichte und Anthropologie gleicherweise beteiligt waren, traten neben den bisherigen Gesichtspunkten geschichtlicher Beurteilung neue in den Interessenkreis der Historiker des 19. Jahrhunderts, die sich überdies nahe mit jenen Auseinandersetzungen berührten, zu denen die Geschichte selbst durch die verschiedenen Standpunkte ihrer Behandlung anregte. Waren ohnehin schon unter dem Einfluß der neu erwachten Literatur- und Kunstgeschichte den Studien der politisch gerichteten Historie die kulturhistorischen Forschungen als ein nach Inhalt und Methode teilweise abgesonderter Zweig historischer Forschung gegenübergetreten, so differenzierte sich nun die neu entstandene Kulturgeschichte allmählich weiterhin nach den Hilfsmitteln, die sich ihr in der neueren Wissenschaft zur Verfügung stellten. Die Geschichtsforschung der vergangenen Zeit hatte die geschichtliche Menschheit im wesentlichen als ein einheitliches Objekt behandelt, entsprechend der Auffassung, der die verschiedenen bis dahin an der Geschichte teilnehmenden Völker im Urteil der Historiker begegnet waren. Konnte es doch nicht ausbleiben, daß die unitarische Betrachtung, die die historische Tradition auf die Menschheit als das Objekt der Geschichte anwandte, auch in der Beurteilung der verschiedenen Völker, die sich an dem Verlauf der Geschichte beteiligten, ihre Spuren zurückließen. Bezeichnend war in dieser Beziehung schon, daß die führende Rolle, die in der älteren Geschichtsforschung die Universalgeschichte gespielt hatte, unter dem Einfluß der neuen Hilfsmittel der Forschung in die Geschichte der einzelnen Kulturvölker in der Aufeinanderfolge ihrer historischen Bedeutung übergegangen war. Charakteristisch hierfür ist zugleich der verschiedene Inhalt, den die Begriffe der Universal- und der Weltgeschichte, die dereinst im wesentlichen zusammenfielen, für uns annahmen. Eine Universalgeschichte ist gleichbedeutend geworden mit einer Geschichtsphilosophie vom streng historischen, anderweitige, z. B. religiöse oder philosophische Tendenzen ablehnenden Standpunkte aus; eine Weltgeschichte bedeutet dagegen eine die sämtlichen Kulturvölker umfassende historische Darstellung, die daher auch auf ein einzelnes Zeitalter sich beschränken kann, nicht, wie die Universalgeschichte, das Ganze

der geschichtlichen Entwicklung umfassen muß. Eine „Weltgeschichte“ kennt daher die neuere historische Literatur eigentlich nur als Kollektivunternehmung einer größeren Anzahl von Historikern, die sich zu einer Sammlung einander ergänzender Völkergeschichten vereinigen, nicht mehr als ein einheitliches Geschichtswerk, wie ein solches zuletzt noch Leopold von Ranke mehr im Anschluß an die Traditionen der vergangenen als an die Gewohnheiten seiner eigenen Zeit unternommen hat.

So war von der Wende des 18. und 19. Jahrhunderts an für die historische Forschung eine wesentlich neue Situation eingetreten. Nachdem die Universalgeschichte früherer Zeit in die Philosophie hinübergewandert war, blieben der eigentlichen Geschichte als ihre Aufgaben nur noch zwei Sondergebiete: die eine bestand in der Geschichte der einzelnen Völker, die vornehmlich durch ihre Teilnahme an dem politischen Leben das allgemeine Interesse fesselten; die andere in einzelnen wichtigen Zeitereignissen, die durch ihren Einfluß auf die allgemeine Kultur eine bleibende Bedeutung besitzen. In diesem Sinne sind es auch hier wieder die räumlichen und die zeitlichen Verhältnisse der Erscheinungen, die für die Hauptgebiete der historischen Forschung maßgebend wurden. Die Werke Rankes sind mustergültige Beispiele beider Richtungen. In ihrem Nebeneinander entwickelte sich nun aber ein weiterer Gegensatz, der für die allgemeinere Geschichte der Völker wie für die großen Kulturereignisse bedeutsam wurde. Das waren die Richtungen der politischen Geschichte und der Kulturgeschichte. Sie kreuzten sich, wenn auch mit einer durch den Stoff gebotenen Verschiebung der Komponenten, auf beiden Seiten, da je nach dem vorwaltenden Interesse schließlich die staatlichen Erlebnisse der Völker ebensowohl den allgemeineren kulturgeschichtlichen Motiven wie umgekehrt die Wandlungen der Kultur den politischen sich unterordnen ließen. In Deutschland hat der hieraus entsprungene Streit der jüngeren Historiker mehr als anderwärts die Aufmerksamkeit gefesselt, weil hier seit dem Aufkommen der historischen Rechtsschule und der Ausbreitung der Romantik über das Ganze der geschichtlichen Disziplinen die historischen Sondergebiete mehr als irgendwo sonst eine eifrige Pflege gefunden hatten¹⁾. Boten doch neben der das alte

¹⁾ Man vergleiche hierzu die Streitschriften der deutschen Historiker beider Richtungen in den Jahren 1900—1910: als Vertreter der politischen Richtung die von Dietrich Schäfer, Below, Rachfahl u. a., der kulturhistorischen die von K. Lamprecht.

Naturrecht zurückdrängenden römischen und deutschen Rechtsgeschichte die durch und durch historisch gerichtete Philologie, die historische Sprachwissenschaft und Mythologie und nicht zum wenigsten die historische Wirtschaftsschule nach den verschiedensten Seiten hin Anregungen auch für den Historiker im engeren Sinne. Wenn in diesem Streit die politische Richtung im ganzen die Oberhand gewann, so war es offenbar das Vorbild Rankes und seiner nach beiden Seiten sich erstreckenden Arbeiten, das hier bei aller Würdigung der kulturhistorischen Momente doch für das Ganze der Geschichtsschreibung dem politischen Leben umsomehr den Vorrang bewahrte, als sich in den Jahren unmittelbar vor und nach der Gründung des neuen deutschen Reichs das Interesse der deutschen Historiker auf die politischen Probleme konzentrierte. Insbesondere brachten es diese Verhältnisse mit sich, daß es innerhalb der historischen Literatur so gut wie ganz an jener Internationalität der Richtungen fehlte, die in den übrigen Wissenschaften zu den wesentlichen Bestandteilen der Entwicklung zu gehören pflegt. Vor allem zwischen der französischen und deutschen Geschichtsforschung fehlte es an einer derartigen internationalen Gemeinschaft in dem Grade, daß die Hauptprobleme, um die sich um die Mitte des 19. Jahrhunderts die Interessen der französischen Geschichtsschreibung bewegten, in Deutschland erst in einem viel späteren Zeitpunkt, nämlich etwa vom Ende des Jahrhunderts an, die allgemeine Aufmerksamkeit zu erregen begannen. Der Grund dieses Unterschiedes liegt aber offenbar in den politischen Beziehungen beider Länder. Diese hatten im Gefolge der Befreiungskriege einen langjährigen Frieden zwischen den Nachbarvölkern herbeigeführt, bei dem sich ein befreundetes Verhältnis wohlwollender Anerkennung hergestellt hatte. Dabei konnte freilich auf die Dauer nicht verborgen bleiben, daß die Grundbedingungen dieses Zustandes beiderseits nicht die gleichen waren. Unsere französischen Nachbarn waren um so mehr geneigt, die Leistungen der Deutschen auf allen Gebieten der Kultur wohlwollend zu beurteilen, als sie dabei die politischen Verhältnisse, die den internationalen Verkehr regelten, als unbegrenzt dauernde voraussetzten. Die Deutschen dagegen konnten nicht umhin, mehr und mehr den durch die Befreiungskriege geschaffenen Zustand als ein politisches Provisorium zu betrachten, aus welchem dereinst für das deutsche Volk noch eine

analoge politische Einheit hervorgehen werde, wie sich einer solchen das französische Nachbarvolk seit Jahrhunderten erfreute. Aus diesem Verhältnis war gegen die Mitte des Jahrhunderts in Frankreich eine Bewegung entstanden, die, an die Bestrebungen der deutschen Romantik anknüpfend, in der Pflege deutscher Wissenschaft und Literatur in weiten Kreisen der Gelehrtenwelt ihren Ausdruck fand, und als deren Hauptorgane um das Jahr 1850 unter den verbreiteten französischen Monatschriften die „Revue germanique“, unter den Tageszeitungen der „Temps“ galten. Dabei entsprach es dem Charakter der Franzosen, daß sie geneigt waren, ihre Anerkennung des Deutschen vielleicht allzu sehr zur Bewunderung zu steigern. Ihren Ausdruck fand diese Stimmung in einer literarischen Bewegung, die in der französischen Wissenschaft in der hervorragende Vertreter zählenden Theorie von der Superiorität der germanischen Rasse in der Geschichte gipfelte. Die politischen Ereignisse um die Mitte des Jahrhunderts haben diesem Verhältnis ein jähes Ende bereitet. Aber die damals in Frankreich bestehende pangermanische Strömung ist damit nicht aus der Welt verschwunden, sondern sie hat sich in einer neueren, dem oben erwähnten Streit der politischen und der kulturhistorischen Schule verhältnismäßig spät folgenden Bewegung in Deutschland wiederholt, und die Frage nach der Bedeutung der Rasse in Kultur und Geschichte ist so zu einem Problem geworden, das gegenwärtig im Vordergrund der speziell die Völkerpsychologie berührenden Fragen steht¹⁾.

c. Das Rassenproblem in Kultur und Geschichte.

Vielleicht ist es eine der merkwürdigsten Erscheinungen der Völkerpsychologie, daß, so viel auch die Frage erörtert wurde, von welchen Bedingungen der politische Charakter der Nationen und demzufolge

¹⁾ Nach der gewöhnlichen Auffassung hat der französisch-deutsche Krieg von 1870—71 das um die Mitte des vorigen Jahrhunderts bestehende freundschaftliche Verhältnis zwischen der französischen und der deutschen Nation zuerst in sein Gegenteil verkehrt, um daraus schließlich jene Stimmung des Hasses bei den Franzosen hervorgehen zu lassen, deren leidenschaftliche Wirkungen wir im letzten Weltkrieg erlebt haben. Diese Datierung des bedauerlichen Umschwungs ist nach meiner eigenen Erfahrung eine irrtümliche. Es ist nicht nur der französisch-deutsche Krieg, auch nicht der Verlust Elsaß-Lothringens, der die Franzosen aus unsern Freunden und teilweise aus unseren Bewunderern zu unsern erbitterten Feinden gemacht hat, sondern in erster Linie die Schlacht von Königgrätz. Noch

ihre politischen Zustände und Schicksale bestimmt seien, dennoch ein Punkt in dieser Rechnung meist unerörtert blieb, von dem man eigentlich denken sollte, daß er im Vordergrund stehen müßte: das ist die Frage nach dem Charakter der Nationen selbst, nach den politischen und allgemeinen geistigen Anlagen, die in ihrer Geschichte sich auswirken. Es ist das Verdienst eines genialen französischen Schriftstellers, des Grafen Gobineau, diese Frage zum ersten Mal zum zentralen Problem einer weitgreifenden universalhistorischen Untersuchung gemacht zu haben¹⁾. Ihre epochemachende Bedeutung besteht nicht sowohl darin, daß sie zur tatsächlichen Lösung des Problems Wesentliches beigetragen hätte — das war nach der Lage der Wissenschaft der Zeit kaum möglich — wohl aber darin, daß sie bereits alle die Sonderprobleme berührte, die von da an in die Frage nach dem Verhältnis der Völker zu ihrer Stellung in Kultur und Geschichte eingegriffen haben. Diese Sonderprobleme gehen in der Tat nach drei Richtungen, unter denen die Frage nach dem Ursprung der geistigen Anlagen der Völker nur eine einzelne und möglicherweise eine solche von nur sekundärer Bedeutung ist. Sehen wir ab von den, wie oben bemerkt, in engem Konnex mit den Strömungen der französischen Literatur des letzten Jahrhunderts stehenden Erscheinungen, so sind es offenbar von vornherein drei Gesichtspunkte, unter denen das Rassenproblem überhaupt sich betrachten läßt, und durch die sein Verhältnis zu dem Problem der Kultur und zu den mit diesem unmittelbar zusammenhängenden Begriffen von Volk und Nation bestimmt wird. Das Wesentliche für den Begriff der Rasse gegenüber diesen beiden ist nämlich, daß er im Verhältnis zu ihnen ein Naturbegriff ist, der eine weitere Reduktion nicht zuläßt, während Volk und Nation nach den früher gegebenen Definitionen abgeleitete Kulturbegriffe sind, in die als letzter, nicht weiter abzuleitender Bestandteil der Begriff der Rasse als der ursprünglichen Naturanlage einer Gruppe von Völkern oder Nationen eingeht²⁾. Damit hängt es zu-

steht mir die Begegnung mit einem französischen, damals in Heidelberg wohnenden Freunde in lebendiger Erinnerung, der mir wenige Tage nach dieser Schlacht erklärte: Ich werde mein Haus verkaufen und Deutschland auf immer verlassen müssen, denn ich weiß, meine Nation wird diese Einbuße ihres Prestiges nicht ertragen.

¹⁾ Gobineau, *Essay sur l'inégalité des races humaines*, 4 Bde., 1853—55. Deutsch von Schemann, 1898 f.

²⁾ Bd. 7, S. 71 f.

sammen, daß die Merkmale der Rasse von äußeren Bedingungen des Wohnorts und der Wanderungen der Völker so gut wie unabhängig sind, während die besonderen Eigenschaften dieser durch solche äußere Momente, insbesondere aber auch durch die Mischungen der Rassen in hohem Grade bestimmt sein können. Nun war es das letztere Motiv, auf das Gobineau den Hauptwert legte. Es gibt nach seiner Lehre wahrscheinlich überhaupt kein völlig rassereines Volk mehr, sondern die Völker, die in der Geschichte jemals eine Rolle gespielt haben, sind stets aus Rassenmischungen hervorgegangen. Nach dem Wert und nach dem Mischungsverhältnis der Rassenkomponenten bestimmt sich daher nach ihm durchaus die Kulturbegabung einer Nation. Nicht darin erblickt Gobineau den allen andern übergeordneten Wert der germanischen Rasse, daß sie selbst die absolut wertvollste sein soll, sondern vielmehr darin, daß sie in allen Mischungen „das Monopol der Intelligenz, Schönheit und Kraft“ besitzt, während die niederen sinnlichen Eigenschaften bei der schwarzen und teilweise der gelben Rasse vorherrschen sollen. So fragwürdig nun auch diese Hypothesen sein mögen, so dürfte doch schon im Hinblick auf die geschichtlich fast unbegrenzte Vergangenheit, die alle uns heute bekannten Kulturvölker hinter sich haben, die allgemeine Voraussetzung Gobineaus, daß die nationalen Eigenschaften der Völker aus Mischungen hervorgegangen sind, die größte Wahrscheinlichkeit für sich haben, obgleich dieser Gesichtspunkt in der späteren Geschichte des Rassenproblems mehr als billig zurückgetreten ist¹⁾.

Um dieselbe Zeit, in der der Begriff der Rasse in den Vordergrund der ethnologischen Studien trat, machte jedoch ein zweiter Gesichtspunkt, der die Aufmerksamkeit nach einer im Grunde entgegengesetzten Richtung lenkte, seine Rechte geltend: es war der Einfluß der Umgebung im weitesten Sinne dieses Wortes, neben der Gesamtheit der geophysischen Verhältnisse die Pflanzen- und Tierwelt, die Natur- und Kulturbedingungen mit allem was sie an Eindrücken des natürlichen und des sozialen Lebens mit sich führen, die Hippolyte Taine unter dem Namen des „Milieu“ zusammenfaßte, und die er in den Mittelpunkt der übrigen Faktoren, namentlich der Abstammung und der indivi-

¹⁾ Nur F. G. Klemm hat in seiner in dieser Beziehung allzu wenig beachteten „Allgemeinen Kulturgeschichte der Menschheit“, (10 Bde., 1843—52) im wesentlichen den gleichen Gedanken wie Gobineau, nur abweichend im einzelnen, weiter verfolgt.

duellen Anlage stellte, mit denen zusammen sie die Eigenart der Nationen bestimmen sollen¹⁾. Dabei ist es bedeutsam, daß auch Taine hinsichtlich des Wertcharakters der Nationen im wesentlichen mit der Rassentheorie Gobineaus in der spezifischen Wertschätzung der Völker germanischer Abstammung übereinstimmt. In beiden Fällen hat freilich die Erfahrung, daß solchen Werturteilen, abgesehen von ihrer objektiven Grundlage, ein gewisser Anteil subjektiver Stimmungsmotive beigemengt zu sein pflegt, ihre Gültigkeit nicht verleugnet. Ein charakteristischer Zeuge dieses Wandels ist Ernest Renan, der, nachdem er in seinen früheren Schriften der Rassentheorie im Sinne Gobineaus zugeneigt gewesen war, späterhin den ähnlichen Gedanken allgemeiner auf den Gegensatz zwischen Ariern und Semiten hinausspielte, dann aber unter den ersteren nicht den Germanen, sondern den Kelten den Vorzug gab²⁾. Noch augenfälliger macht sich dies darin geltend, daß in der folgenden Epoche das Rassenproblem in der französischen Literatur überhaupt fast ganz zurückgetreten ist, um zwei andern Problemen Platz zu machen, die von da in vorwiegendem Maße die politische und philosophische Literatur Frankreichs beschäftigt haben: das eine ist das soziale Massenproblem, das andere das Nationalitätenproblem. Der ersten dieser Richtungen ist bereits oben gedacht worden (Bd. 7, S. 15 f.). Sie ist dadurch gekennzeichnet, daß sie dem Rassenproblem indifferent gegenübersteht und sich am nächsten mit der von E. Durkheim u. a. vertretenen, an die französische Schule der *Économie politique* und des englischen Positi-

¹⁾ Eingehend hat Taine seine Theorie des Milieu zuerst ausgeführt in seiner *Englischen Literaturgeschichte*, 1864, Deutsche Ausgabe von L. Katscher, 3 Bde., 1878 f. Dann in der *Philosophie de l'art*, 1865. Vgl. besonders die Einleitung zu Bd. 3 des ersteren Werkes (*Die Neuzeit*). Auf dem Boden allgemeinerer anthropogeographischer Vergleichen bewegen sich die speziell dem politischen Gebiet zugewandten Arbeiten von Fr. Ratzel, *Anthropogeographie*, I, S. 113 ff., 157 ff. *Politische Geographie*, 1897. Beide Werke stehen vermöge ihres allgemeinen ethnologischen Charakters außerhalb der oben erörterten Diskussionen zur politischen Rassentheorie.

²⁾ Bezeichnend ist, daß auch Taine in seinem späteren großen Werke über die „Entstehung des modernen Frankreich“ zwar die Theorie des Milieu nicht aufgegeben hat, sie aber doch ganz gegenüber der Schilderung des Charakters der Persönlichkeiten und ihres Einflusses auf die Ereignisse zurücktreten läßt, wie denn schon in der *Englischen Literaturgeschichte* diese die glänzendste Seite seiner Darstellung bildet. Daneben geht durch jenes spätere Werk ein Zug der Resignation, der sich besonders in den Vorreden der einzelnen Bände durch die skeptische Stimmung gegenüber seinen eigenen politischen Überzeugungen bemerkbar macht.

vismus sowie an die von A. Fouillée und M. Guyot geführte französische Ethik anschließt. Diesen spezifisch französischen Richtungen stehen endlich in dem neueren Frankreich die Einflüsse gegenüber, die in wachsendem Maße vom Anfang des 20. Jahrhunderts an die deutsche Philosophie auszuüben begann. Vor allem sind es Kant und Schopenhauer, vereinzelt aber selbst Fichte und Hegel, die in der jüngeren philosophischen Literatur eine Rolle gespielt haben. Von Kant ist E. Boutroux, von Schopenhauer H. Bergson ausgegangen, die beiden in Deutschland bekanntesten französischen Philosophen der Gegenwart, die freilich unter dem Einfluß der neuesten Ereignisse die Hauptführer der spezifisch nationalistischen Philosophie Frankreichs geworden sind¹⁾.

¹⁾ Ein Verzeichnis der Schriften dieser beiden gibt Th. Ruyssen in seiner für Überweg-Heinzes Grundriß geschriebenen kurzen Darstellung der französischen Philosophie, 11. Aufl., 4. Band, S. 532 ff. Die Werke von Bergson sind durchweg auch ins Deutsche übersetzt, und merkwürdigerweise hat dieser Schriftsteller hier eine Verbreitung gewonnen, die dem Ansehen, das er in seinem Vaterlande genießt, kaum nachsteht. Ich nenne dies merkwürdig, weil unter den oben genannten französischen Philosophen der Gegenwart Bergson ohne Frage der am wenigsten originelle ist. Seine Arbeiten sind eine unmethodische, zum Teil phantastisch übersteigerte Kompilation aus Schopenhauer und neuerer deutscher Psychologie. Die eigenartige Verkettung der Einflüsse, die in der neueren Entwicklung der französischen Literatur zusammenwirkten, hat es gefügt, daß diese verschiedenen Richtungen zu den politischen Strömungen der letzten Jahrzehnte in Frankreich in ein Verhältnis getreten sind, das eigentlich im Gegensatz zu demjenigen steht, das man erwarten könnte. Mehr und mehr haben sich aus dem Nebeneinander dieser geistigen Strömungen, denen natürlich die allgemeineren literarischen Richtungen parallelgehen, zwei Richtungen entwickelt, die während der letzten Jahrzehnte in den Erscheinungen des öffentlichen Lebens bemerkbar sind: die eine ist eine entschieden internationale, in diesem Sinne den älteren Traditionen der Franzosen untreu gewordene Tendenz; die andere besteht in einer spezifisch französischen oder allgemeiner nationalistischen Richtung, innerhalb deren die philosophische Literatur Frankreichs die führende Stellung beansprucht. Wenn es nun verständlich ist, daß die vom englischen Positivismus beeinflussten selbständigen soziologischen und kulturpsychologischen Richtungen einen vorwiegend internationalen Charakter an sich tragen, so kann es auffallender erscheinen, daß gerade derjenige Teil der französischen Literatur, der die Spuren eines deutschen Einflusses am deutlichsten zeigt, in der neueren nationalistischen Strömung Europas die Herrschaft übernommen hat. Insbesondere sind die beiden Schriftsteller, die in der Zeit vor dem großen Weltkrieg als die Anhänger deutscher Philosophie gegolten haben, Boutroux und Bergson, zu Wortführern des spezifisch französischen Nationalismus und Antigermanismus geworden.

Dieser Wandel der geistigen Richtungen Frankreichs empfängt nun seine besondere Beleuchtung durch die parallelgehende soziologische Bewegung in Deutschland. Auch hier ist etwa von der Wende des Jahrhunderts an der bis dahin in der deutschen Philosophie vorherrschenden internationalen Geistesrichtung, die gelegentlich besonders gegenüber der verbreiteten Schule Kants in dem Rückgang auf die führenden englischen Philosophen und auf den französisch-englischen Positivismus ihren Ausdruck fand, eine spezifisch nationale Richtung an die Seite getreten, die innerhalb der philosophischen Strömungen im ganzen wenig Beachtung fand, dafür aber um so mehr in der allgemeinen und in der politischen Literatur der Zeit eine hervorragende Stellung behauptete. Dies ist eine Richtung, die, wenig beirrt durch die in Deutschland immer noch vorwiegend historisch orientierten philosophischen Streitfragen, das Kulturproblem ziemlich genau an der Stelle aufnahm, wo es in Frankreich nach den Arbeiten Gobineaus und Taines um die Mitte des Jahrhunderts stehen geblieben war. Die Parallele beider zeitlich beinahe durch ein halbes Jahrhundert getrennter Erscheinungen auf französischem und deutschem Boden ist um so augenfälliger, als nicht bloß die Konzentration auf das Rassenproblem überhaupt, sondern auch die spezifisch germanische Tendenz für die spätere deutsche Entwicklung maßgebend geblieben ist. So haben denn auch auf diese jene französischen Schriftsteller, die in der vorangegangenen Ära die Träger des germanischen Gedankens waren, kaum einen nennenswerten Einfluß geübt¹⁾. Vielmehr hat hier das Rassenproblem und im Anschluß an dasselbe das Nationalitätenproblem von der in den letzten Jahrzehnten des Jahrhunderts mächtig aufstrebenden physischen Anthropologie seinen Ausgang genommen. Auch ist diese deutsche Richtung speziell der Mischungstheorie Gobineaus entgegengetreten, indem sie ausschließlich den Germanen die Stellung der die gesamte neuere Kultur nach den übrigen Ländern Europas tragenden Völkerschaften zuwies. Zwar der erste Wortführer des Germanentums in dieser neuesten Ära, Houston Stewart Chamberlain, steht mit der allgemeinen kulturphilosophischen Tendenz seines Werkes außerhalb der eigentlichen Anthropologenschule, aber es ist die deutsche Dichtung und Musik, die in ihm ihren begeisterten Interpreten

¹⁾ Namentlich Gobineau ist in Deutschland, wo zuerst der Übersetzer seines Hauptwerks, L. Schemann, auf ihn hinwies, fast unbekannt geblieben. Vgl. L. Schemann, Gobineaus Rassenwerk, 1910.

findet und ihn in seinen späteren Schriften auch auf politischem Gebiet zum Vertreter des deutschen Nationalgedankens macht¹⁾. Diese Seite tritt bei den übrigen Vertretern des Rassenproblems schon deshalb mehr zurück, weil sie ihre Anregung zunächst von jenen Rassenstudien empfangen haben, die um die gleiche Zeit vor allem im Anschluß an die prähistorischen Forschungen in allen europäischen Ländern gepflegt wurden, und die, von den naturhistorischen Systemen Linnés und Blumenbachs ausgehend, in den Arbeiten von Retzius und Broca über die typischen Schädelformen der menschlichen Rassen kulminieren. Dagegen ist es ein charakteristisches Wahrzeichen der jüngeren deutschen Führer dieser Richtung, daß sie die um die gleiche Zeit in den übrigen Ländern auf naturgeschichtliche und prähistorische Verwertung beschränkten Rassenstudien mit allgemeineren kulturgeschichtlichen und politischen Untersuchungen verbinden. Der vielseitigste Repräsentant dieser Studien ist L. Woltmann, der in seinen Arbeiten über die Germanen in Italien und Frankreich bedeutsame Beiträge zur europäischen Rassengeschichte geliefert hat²⁾. Nach der Seite der politischen Geschichte ergänzt ihn O. Ammon in seinen Schriften über die Gesellschaftsordnung und über die natürliche Auslese beim Menschen³⁾.

Was alle diese Arbeiten kennzeichnet, ist aber wiederum die Verbindung der wissenschaftlichen Untersuchung mit der politischen Tendenz. Gewiß sind ja die Bestrebungen dieser Rassenpsychologie in der zweiten so gut wie in der ersten Periode ihrer Entwicklung nicht nur bemüht, der Wissenschaft zu dienen, sondern sie haben auch wertvolle Beiträge zur Lösung einer Reihe von Problemen geliefert, die, obgleich sie ohne Frage von hoher Bedeutung sind, dennoch fast ganz abseits von der Heerstraße bisheriger historischer Forschung liegen. Indem diese die aus der geistigen Anlage der Völker entspringenden Motive fast völlig vernachlässigt, steht sie eigentlich noch immer wenigstens den an der geschichtlichen Kultur beteiligten Völkern

¹⁾ H. St. Chamberlain, Die Grundlagen des 19. Jahrhunderts, 2 Bde., 1889, dann in einer Reihe weiterer Auflagen. Dazu eine große Zahl kleinerer politischer und kulturphilosophischer Schriften.

²⁾ L. Woltmann, Die Germanen und die Renaissance in Italien, 1905. Die Germanen in Frankreich, 1907. Dazu Aufsätze in der von ihm herausgegebenen „Politisch-anthropologischen Revue“.

³⁾ O. Ammon, Die Gesellschaftsordnung und ihre natürlichen Grundlagen, 1895, neue Aufl. 1900. Die natürliche Auslese beim Menschen, 1893.

gegenüber auf dem alten Standpunkt des einheitlichen Ursprungs der Menschheit, den doch die Anthropologie längst schon als unhaltbar dargetan hat. Das gilt freilich, wie früher erörtert wurde, hinsichtlich der geistigen Entwicklung nicht in gleicher Weise wie für die physischen Eigenschaften der Rassen und Völker, sondern bei jenen hat sich ebensowohl für die allerersten Stadien menschlicher Kultur, wie in den wesentlichsten Punkten der Stammesgeschichte und selbst für die Anfänge staatlicher Entwicklung eine überraschende Gleichförmigkeit herausgestellt¹⁾. Nun wirken natürlich diese gleichartigen Anlagen auch in der späteren Zeit deutlich genug nach, um sie immer noch als zugehörig zu einer zusammenhängenden allgemeineren Gesetzmäßigkeit erscheinen zu lassen; aber es macht sich doch daneben ein Prinzip wachsender Differenzierung geltend, das fortwährende Neubildungen nicht nur nicht ausschließt, sondern geradezu als ein fundamentales Kennzeichen geistiger Entwicklung überhaupt und darum insbesondere auch politischer Neubildungen erkennen läßt. Wäre der Mensch in geistiger Beziehung ebenso relativ wenig veränderlich, wie er es in seinen physischen Eigenschaften ist, so würde daher vermutlich schon längst eine Stabilität des geistigen Lebens auf Erden eingetreten sein, die aller Geschichte ein Ende bereiten müßte. Statt dessen sehen wir aber nicht bloß fortwährend neue Ereignisse und neue geistige Schöpfungen, sondern in größeren Zeitabschnitten selbst neue, bisher in dieser Eigenart jedenfalls nicht dagewesene Völker in der Geschichte auftreten und in deren Verlauf bestimmend eingreifen. Für die Beantwortung aller der Fragen, die hier sich anschließen, ist aber das Rassenproblem offenbar von hervorragender Bedeutung, und diese Bedeutung ist an sich von den Beziehungen zu der Geschichte der gegenwärtigen Völker und Staaten nicht unbedingt abhängig. Dennoch besitzt das Rassenproblem außer seinem allgemeineren Wert ein besonderes Interesse für die Gegenwart, und in der Anwendung auf diese gewinnt der Zusammenhang der Begriffe Rasse und Volk deshalb seine Wichtigkeit, weil er in diesem Falle zugleich von hervorragendem politischem Einfluß ist.

Hier liegt nun aber zugleich der Punkt, wo eine von wandelbaren Stimmungen unabhängige Würdigung der Tatsachen, wie sie von einer objektiven historischen Betrachtung gefordert wird,

¹⁾ Bd. 7, S. 228 ff., 247 ff., Bd. 8, S. 205 ff.

um so größeren Schwierigkeiten begegnet, je näher die Fragen, um deren Beantwortung es sich handelt, der Gegenwart und damit unserem eigenen Interesse liegen. Zugleich fällt diese Schranke einer von subjektiven Vorurteilen unabhängigen Beurteilung mit einem anderen Interesse zusammen, das sich hier in den Vordergrund drängt. Es ist die Frage nach der Stellung der eigenen Nation innerhalb der allgemeinen Kultur, die um so mehr zu einem Kulturproblem wird, je mehr die Anschauungen über die Entwicklung der Kultur überhaupt der Voraussetzung einer Vielheit ursprünglicher Ausgangspunkte vor der Einheitshypothese den Vorzug verschafft haben. Wenn diese Verhältnisse es verständlich machen, daß die Entwicklung des Rassenproblems in der Wissenschaft eine Art Vorbereitung zur Behandlung der Nationalitätenfrage in der neueren politischen Literatur gebildet hat, so erklärt sich aber daraus wohl, daß die Geschichte beider Probleme keineswegs übereinstimmende Wege zurückgelegt hat. Dies zeigen vor allem auch die der gegenwärtigen Ära vorangegangenen literarischen Strömungen in Frankreich. Sie sind eben, so sehr das Interesse an der eigenen Nation allezeit an sich das überwiegende sein mag, doch stets auch von den weiteren Motiven abhängig, die das Urteil des einzelnen sei es im Sinne der Bewunderung sei es in dem der Abneigung bestimmen können. Hier aber scheiden sich von Anfang an die Begriffe Rasse und Nation darin, daß jener der allgemeinere und darum von subjektiven Stimmungen unabhängiger ist. Mag also das Streben nach objektiver Schätzung der Eigenschaften der Völker dazu führen, den fremden Besitz dem eigenen vorzuziehen, so trägt doch, sobald es sich um den Wert der Nationen selbst handelt, die Bevorzugung der eigenen Nation, von seltenen Ausnahmen abgesehen, den Sieg davon. Gehört doch das Interesse an ihr und ihrer Kultur zu den wesentlichen Bedingungen, von denen die Existenz der Nation getragen ist. Hier mündet daher das Nationalitätenproblem unmittelbar in das allgemeine politische Problem ein, dessen Beantwortung deshalb nicht bloß von den Gesichtspunkten abhängt, die sich den geschichtlichen Tatsachen und den allgemeingültigen psychologischen Bedingungen der staatlichen Entwicklung entnehmen lassen, sondern die vor allem in den praktischen Motiven ihren Ausdruck finden, von denen das staatliche Handeln selbst bestimmt ist. Bei diesem Punkte führt daher die Betrachtung des Zusammenhangs der

staatlichen Entwicklung mit den Eigenschaften der staatlich organisierten Völker unmittelbar zu einer letzten Frage, nämlich zu der nach dem Einfluß des besonderen Charakters der Nationen auf das Wesen des Staates den sich das einzelne Volk oder ein bestimmter, durch gemeinsame Kulturmerkmale zusammengehaltener Kreis von Völkern als Erzeugnis solcher Organisation geschaffen hat.

d. Der Staat in seiner Abhängigkeit von der Nation.

In der philosophischen und juristischen Literatur über den Staat pflegt dieser als ein im wesentlichen zu allen Zeiten und an allen Orten übereinstimmendes Gebilde betrachtet zu werden. Zwar erkennt man an, daß dieses Gebilde den mannigfachsten Veränderungen im Laufe der Zeit unterworfen war, aber diese historischen Wandlungen gelten doch als verhältnismäßig unerheblich gegenüber dem dauernden Wesen des Staates, und dasselbe gilt von den verschiedenen Gestaltungen, die der Staat innerhalb der gleichen Kulturperiode bei verschiedenen Völkern gewonnen hat. Doch so berechtigt dieser Standpunkt universeller Betrachtung hinsichtlich der allgemeinen Fragen nach den Aufgaben der staatlichen Ordnung auch sein mag, so wird er doch insofern der Wirklichkeit nicht gerecht, als er die besonderen Einflüsse und ihre Folgen, die teils aus den geschichtlichen Erlebnissen der Völker teils aus den nationalen Eigenschaften derselben ihren Ursprung genommen haben, allzu wenig in Betracht zieht. Dennoch spielen sie in dem Verkehr der Völker und eben deshalb in ihrer Geschichte im allgemeinen eine viel größere Rolle als jene dürftigen allen staatlichen Bildungen zukommenden Eigenschaften, die man etwa in einer Definition des Staates überhaupt zusammenfassen kann.

Nun hat freilich die ältere Staatstheorie bei ihren auf dieses Ziel gerichteten Definitionen zunächst nicht die Eigenschaften des wirklichen Staates zu bestimmen gesucht, sondern ihre Absicht ist überhaupt nur darauf gerichtet gewesen, von der an sich der Erfahrung gar nicht zugänglichen ursprünglichen Entstehung desselben Rechenschaft zu geben. Sie hatte sich mit andern Worten weder eine geschichtliche noch eine im strengen Sinne psychologische, sondern eine logische Aufgabe gestellt, die von vornherein die Übereinstimmung der aus dem

Begriff des Staates entwickelten Folgerungen mit den als allgemeingültig vorausgesetzten Rechtsnormen als das zureichende Kriterium für die Gültigkeit ihrer Begriffsbestimmungen ansah. Daraus wird es denn auch begreiflich, daß sich diese älteren Staatstheorien im allgemeinen zwischen Gegensätzen bewegen, indem die eine den Staat als eine Einheit, die aus einer Erweiterung der Familie hervorgegangen sein soll, die andere ihn umgekehrt als das Erzeugnis eines von den einzelnen Staatsgenossen geschlossenen, diese wechselseitig bindenden Vertrags betrachtet, wobei es dann relativ unwesentlich ist, ob man sich mit dem Begriff des Vertrags begnügt oder mit Rousseau diesem den vertragschließenden Willen substituiert¹⁾.

Diesen lediglich im Gebiet eines transzendenten Staatsbegriffes sich bewegenden Theorien gegenüber ist es als ein Fortschritt anzuerkennen, wenn sich die moderne Staatstheorie durchweg auf den Boden der Wirklichkeit gestellt hat. Sie fragt nicht, wie in einer unserer Erkenntnis unzugänglichen Vorzeit der Staat entstanden, sondern wie er tatsächlich beschaffen ist, oder auch, wie er zu den verschiedenen Zeiten, in die ihn die geschichtliche Betrachtung zurückverfolgen kann, beschaffen war. Da die gegenwärtigen Staaten aus vergangenen Zuständen hervorgegangen sind, so bleiben aber hier immerhin zwei Wege möglich: man kann entweder eine bestimmte Stufe, etwa die gegenwärtig erreichte, als allgemeine Norm voraussetzend, dogmatisch auf dem Wege der juristischen Konstruktion den Allgemeinbegriff des Staates zu bestimmen, oder man kann genetisch auf dem Wege der historisch-psychologischen Entwicklung über ihn Rechenschaft zu geben suchen. Überblickt man nun die Entwicklung, die die größeren europäischen Kulturstaaten in einer in den Hauptzügen übereinstimmenden Stufenfolge genommen haben, so fällt jedoch sofort in die Augen, daß sich selbst in dieser Beschränkung das Werden des Staates zu einer irgendwie allgemeineren Begriffsbestimmung nicht eignet; denn streng genommen würde von diesem Standpunkte genetischer Betrachtung das ganze Unternehmen in eine Summe singulärer Definitionen zerfallen, die durch einzelne psychologische Übereinstimmungen und Analogien zusammengehalten, niemals aber zu einer allgemeinen Begriffsbestimmung tauglich sein würden²⁾.

¹⁾ Bd. 7, S. 65 f.

²⁾ Bd. 8, S. 292 ff.

Unter diesen Umständen ist es selbstverständlich, daß auch die moderne Staatswissenschaft nur an eine dogmatische Definition des Staates denken kann, also an eine solche, der sie im Sinne der gewohnten sonstigen Rechtsdefinitionen Allgemeingültigkeit zuschreibt, die aber darum keineswegs jederzeit und unter den verschiedensten geschichtlichen Bedingungen, sondern nur für eine ganz bestimmte geschichtlich und psychologisch gegebene Konstellation von Bedingungen Geltung haben kann. In diesem Sinne als singulär und doch für den gegebenen Standpunkt allgemeingültig zugleich kann jedoch nur ein einziger Zustand des Staates in Betracht kommen, nämlich der gegenwärtige. Nach ihm sind daher in der Tat alle Begriffsbestimmungen orientiert, die von der Wirklichkeit ausgehend in neuerer Zeit aufgestellt worden sind. Dies hat den großen Vorteil mit sich geführt, daß die neueren Definitionen vom Staat, die von den Staatsrechtslehrern im Sinne dieses absoluten Gegenwartsstandpunktes gegeben werden, eine große Übereinstimmung zeigen. Als das Hauptmerkmal des Staates pflegt man dabei dessen Herrschermacht anzusehen, den Ursprung dieser Herrschermacht aber in die Übereinstimmung der Willen der Mehrheit der ihr unterworfenen Staatsangehörigen zu verlegen und, wenn außerdem noch über die Ursache dieser Übereinstimmung Rechenschaft gegeben werden soll, das gemeinsame Interesse an den durch den Staat geschützten Gütern als eine solche zu bezeichnen¹⁾.

Nun kann selbstverständlich diese Definition für den Staat überhaupt, unabhängig von den besonderen geschichtlichen Bedingungen seiner Existenz, keine Gültigkeit beanspruchen, sondern es ist offenbar der moderne Staat, der hier als Vorbild gedient hat. Dies ist deutlich an der Abhängigkeit von dem Willen der Mehrheit der Staatsbürger zu erkennen, die im Grunde selbst für den demokratischen Staat zwar als ein notwendiges Postulat betrachtet zu werden pflegt, aber doch nur auf dem Umweg über den Gedanken der Stellvertretung des Volkes durch eine von ihm gewählte parlamentarische Versammlung und die aus dieser hervorgegangene, wieder durch deren Mehrheit bestimmte Regierung erreicht werden soll. Bekanntlich hat schon

¹⁾ Vgl. die eingehende Erörterung dieser Definition bei Jellinek, Allgemeine Staatslehre, 3. Aufl. 1914, S. 136 ff. Bemerkenswerte Ergänzungen gibt R. Redslob, Abhängige Länder, 1914, S. 3 ff., der, indem er sich der gleichen Definition anschließt, zugleich die Abhängigkeit der Herrschergewalt von der Mehrheit der Staatsgenossen als eine nähere Bedingung hinzufügt.

Rousseau gegen diese Konstruktion eingewandt, daß die Forderung des Ersatzes der Gesamtheit der Staatsbürger durch eine beschränkte Anzahl gewählter Vertreter den Gedanken der Souveränität des Volkes selbst aufhebe und an seine Stelle den einer Oligarchie setze, ein Einwand, der in der Tat auch wohl mit einem gewissen Recht gegen die Definitionen erhoben worden ist, die das parlamentarische Prinzip zu einem Grundbestandteil des modernen Staatsbegriffs gemacht haben¹⁾. Mit der Beseitigung des Prinzips der Vertretung wird aber offenbar auch der Begriff der Herrschergewalt des Staates in Frage gestellt, insofern bei ihm diese Herrschergewalt als eine vom Volke selbst ausgeübte und darum auf dem Volkswillen beruhende betrachtet wird. Man sieht sich daher genötigt, an Stelle des Begriffs Volk überall da, wo ein solcher Gesamtwille in Anwendung kommt, einen speziell nur für das staatlich geeinte Volk bestimmten einzuführen, etwa den der Korporation oder der Gesamtpersönlichkeit, und diesem dann eine analoge Einheitlichkeit zuzuschreiben, wie sie dem individuellen Willen zukommt. Hier verwickelt sich jedoch unverkennbar diese Begriffsbestimmung in einen inneren Widerspruch mit der in dem Majoritätsprinzip vorausgesetzten Identität des Staates mit der Summe der einzelnen Staatsbürger. Auf der einen Seite setzt das Majoritätsprinzip diese Identität ohne weiteres als selbstverständlich voraus, auf der andern macht sich die Zurückführung der Staatseinheit auf den korporativen oder persönlichen Charakter des Staats einer von diesem Standpunkte aus unbefugten Anleihe bei der sogenannten „organischen“ oder, allgemeiner ausgedrückt, kollektivistischen Staatsauffassung schuldig, die sich zwar mit dem Begriff der Herrschergewalt im allgemeinen, nicht aber mit dem der Herrschaft aller einzelnen, mag diese nun als eine tatsächliche oder als eine bloß repräsentative gemeint sein, im Widerspruch befindet. Auch läßt sich diesem Übelstand kaum dadurch begegnen, daß man, wie dies zuweilen im Anschluß an die älteren Staatstheorien geschieht, Staat und Recht von vornherein als unlöslich verbundene Ordnungen der Gesellschaft bezeichnet, von denen jede die andere als ihren notwendigen Korrelatbegriff mit sich führe. Denn offenbar hat der Begriff des Rechts an sich einen weiteren Umfang als der des Staates. So greift das Völkerrecht über die Sphäre der Rechtsordnung

¹⁾ Vgl. z. B. Michel, Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie, 1911, bes. S. 320 ff.

des Staates weit hinaus, das Kirchenrecht beansprucht seine Gültigkeit für eine dem Staate verwandte, aber doch an sich von ihm verschiedene Gemeinschaft, und endlich können Korporationen innerhalb des Staats, insoweit sie eine dem Staate untergeordnete, aber ihm verwandte Autonomie besitzen, sich selbst Regeln unterwerfen, die für die Mitglieder eine den Rechtsnormen analoge normative Macht ausüben. Endlich muß im Hinblick auf die Entwicklung des Staates aus der Stammesverfassung der staatlichen Rechtsordnung eine Entwicklung zugestanden werden, die dem Staate selbst vorausgeht und in den Ordnungen der Stammesverfassungen ihren Ausdruck findet, während diese doch eine bindende Kraft besitzen, die es verbietet, sie als bloße Gewohnheiten oder relativ freiere Normen der Sitte zu betrachten. Unverkennbar bilden also Staat und Recht nicht ein untrennbares Ganzes, sondern beide sind nebeneinander entstehende Schöpfungen, die sich aber in ihrer Entwicklung derart durchdringen, daß schließlich ebenso der Staat mit seiner Herrschergewalt die Aufrechterhaltung der Rechtsordnung schützt, wie die ursprünglich unabhängig vom Staat entstandenen Rechtsnormen auf die staatlichen Ordnungen einen bestimmenden Einfluß gewinnen.

Eine Schranke, die der Begriff der Herrschergewalt in seiner Anwendung auf den Staat findet, besteht schließlich darin, daß es eine große Zahl politischer Gebilde gibt, die in den wesentlichsten Punkten den Charakter von Staaten besitzen, denen aber das Merkmal der Herrschergewalt deshalb fehlt, weil sie in einer mehr oder weniger großen Sphäre ihres Handelns der hierzu erforderlichen Autonomie entbehren. Ihnen nähern sich solche gewöhnlich Staaten genannte Länder, die von anerkannt autonomen Staaten geschaffen worden sind, so daß sie zwar des Merkmals der Herrschergewalt nicht entbehren, dieses aber nicht als eine ihnen selbst ursprünglich zukommende Eigenschaft betrachtet werden kann. Man hat diese Gebiete von den eigentlichen Staaten als eine Art von Zwischengebilden zwischen Staaten und Territorien oder Provinzen unterschieden und sie als „Staatsfragmente“ oder nach ihrem positiven Hauptmerkmal als „abhängige Länder“ bezeichnet. Dabei zeigt jedoch ihre Konstitution je nach den Bedingungen ihrer Entstehung beträchtliche Unterschiede. Sie erscheinen gewissermaßen als historische Zufallsprodukte, da sie, wie die alten Königreiche und Länder der österreichisch-ungarischen Monarchie,

lediglich die Schicksale spiegeln, die sie unter den wechselnden Tendenzen zum absoluten Einheitsstaat und zur konstitutionellen Föderation durchlebt haben, wo dann bloß darin eine gewisse Regelmäßigkeit der Erscheinungen zutage tritt, daß die konstitutionellen Gestaltungen in den verschiedenen Ländern parallelgehende Entwicklungen zeigen, weil sie in Wirklichkeit von einer und derselben Zentralregierung aus ins Werk gesetzt worden sind. Im Gegensatze hierzu erscheint z. B. die Entwicklung der Staaten der nordamerikanischen Union aus abhängigen Territorien zu autonomen Gliedstaaten als ein natürlicher Prozeß, der mit einer gewissen inneren Notwendigkeit in der Form verlaufen mußte, in der er tatsächlich erfolgt ist. Die dreizehn Staaten der ursprünglichen Union sahen sich genötigt, den von ihnen depossedierten Indianerhorden bestimmt begrenzte Territorien anzuweisen. In diese Territorien wanderten aber mehr und mehr neue Ankömmlinge aus Europa und aus den bereits bestehenden Staaten ein. Diese Ankömmlinge beehrten nach einer gewissen staatlichen Selbständigkeit. So erhielten sie durch eine mit der Zentralregierung geschlossene Konvention eine selbständige Verfassung: sie wurden dem Gesamtstaat untergeordnete Gliedstaaten, und die dabei erforderliche Abwägung der Rechte und Pflichten wirkte dann auf die Verfassung des Gesamtstaats zurück, indem sie ein System von Kooperationen und wechselseitigen Hemmungen zwischen den verschiedenen Organen der Zentralregierung durch eine Reihe von Verfassungsgesetzen hervorgehen ließ. Einen dritten bedeutsamen Typus solcher Schöpfungen stellen einige der noch gegenwärtig in einem Übergangszustand zwischen Staat und abhängigem Territorium befindliche britische Kolonien dar, wie Kanada, Australien, Südafrika. Auch sie sind Produkte einer Konvention, die aber dadurch gekennzeichnet ist, daß bei ihr nicht, wie bei den Territorien der nordamerikanischen Union, die gesetzgebende Initiative von der Zentralregierung, sondern von den abhängigen Ländern selbst ausging, die nach möglichst großer Selbständigkeit der inneren Verwaltung beehrten, während sie doch von den Geschäften der Weltpolitik entlastet zu sein wünschten¹⁾.

Diese Erscheinungen lehren, daß, wenn man für den Staat im

¹⁾ Vgl. R. Redslob, *Abhängige Länder, Eine Analyse des Begriffs der ursprünglichen Herrschergewalt*, 1914, wo neben diesen noch eine Reihe anderer typischer Beispiele erörtert ist.

eigentlichen Sinne die ursprüngliche Herrschergewalt als ein wesentliches Kriterium ansieht, für eine große Zahl wirklicher Staaten dieses entweder gar nicht oder nur teilweise zutrifft, weil sie sich entweder von bestehenden Staaten, deren Territorien sie ursprünglich waren, abgelöst, oder sich aus kolonialen Gebieten allmählich verselbständigt haben. Erwägt man jedoch, daß diejenigen Staaten, die das Merkmal der Unabhängigkeit im vollen Maße besitzen, geschichtlich aus Zuständen hervorgegangen sein können, für die es nicht galt oder jedenfalls, wie z. B. bei der Entwicklung des demokratischen Staats aus der absoluten Monarchie, durch ein wesentlich anderes ersetzt werden mußte, so wird der im vollgültigen Sinne natürliche Staat dieser modernen Definition nicht weniger zu einer begrifflichen Fiktion wie der Staat des alten Naturrechts. Es bleibt daher, wenn man nicht Fiktionen, sondern wirkliche Staaten zu Vorbildern nehmen will, nichts anderes übrig, als die Umwandlung ursprünglich abhängiger Territorien nach den typischen Formen der wechselseitigen Konvention und der Vertragsschließung, in denen wir sie noch heute sich vollziehen sehen, zur Grundlage auch der ursprünglichen Staatenbildungen zu machen. Kommt nun hinzu, daß die subjektiven Motive der Staatenbildung als die ursprünglichen Triebkräfte in den Vordergrund gestellt werden, so wird damit der Standpunkt der alten Vertragstheorie nur insofern verschoben, als nun an die Stelle des wirklichen Vertrags der gemeinsame Wille oder in noch gesteigerter intellektualistischer Fassung des Begriffs das übereinstimmende Interesse der Staatsbürger tritt. Dabei fallen übrigens beide Begriffe, Wille und Interesse, insofern zusammen, als der Wille nach der gewöhnlichen Auffassung ein von intellektuellen Motiven oder, wie man diese zusammenfassend zu nennen pflegt, von dem Interesse der Willenssubjekte abhängiger Bewußtseinsvorgang ist. So vieldeutig nun der Begriff des Interesses sein mag, so wird man nicht umhin können, ihn gerade in dieser Anwendung im Sinne des individualistischen Utilitarismus zu verstehen, der nach dem klassischen Ausdruck Spinozas den Staat als die Summe der Veranstaltungen ansieht, die den Schutz des Lebens und des Eigentums aller in ihm vereinigten Individuen zum Zweck hat. Dem entspricht es in der Tat, daß die moderne Staatslehre, wo sie auf eine konkretere Formulierung der staatlichen Aufgaben ausgeht, heute noch so gut wie in den Zeiten des alten Liberalismus den Staatszweck

auf diese Aufgabe zu beschränken pflegt, oder daß sie einer möglichen Erweiterung jener allen Staatsbürgern gemeinsamen Zwecke höchstens darin Rechnung trägt, daß sie dem Staat die Fürsorge für alle diejenigen allgemein nützlichen Einrichtungen zuweist, zu denen die Macht des einzelnen oder freier gesellschaftlicher Vereinigungen nicht ausreicht¹⁾).

Zwei eng aneinander gebundene Voraussetzungen sind es, die im Hintergrund dieser angeblich den Eigenschaften des wirklichen Staates entnommenen Begriffsbestimmungen stehen: die eine bezieht sich auf das objektive Wesen des Staats, die andere auf die formalen Bedingungen seiner Entstehung. Nach jener ist der Staat äquivalent der Summe der einzelnen Staatsgenossen, die durch ihre Mehrheit beziehungsweise durch die Stellvertreter dieser Mehrheit den bestimmenden Einfluß auf ihn ausüben; nach dieser ist er eine willkürliche, durch das subjektive Interesse seiner Mitglieder entstandene Schöpfung. Nun sind aber diese beiden Begriffsbestimmungen unzulänglich. Der Staat ist nicht eine Summe von Individuen, und der Wille ist kein abstrakter Begriff außerhalb der übrigen seelischen Vorgänge, sondern der im Selbstbewußtsein vereinigte Zusammenhang dieser Vorgänge, und die intellektuellen Prozesse bilden überall nur einen Teil und im allgemeinen tatsächlich nicht den entscheidenden dieser Willensvorgänge, der vielmehr durchaus auf die Seite der bald vereint bald einander entgegenwirkenden Affekte fällt. Mitten inne in diesem das ganze Einzelleben umfassenden Zusammenhang stehen jedoch die Beziehungen des einzelnen zu seiner Umgebung und vor allem zu der Gemeinschaft, der er sich als Glied zugehörig fühlt, ohne dieser Zugehörigkeit im allgemeinen erst durch irgendeinen Akt der Reflexion inne zu werden, sondern in der Form einer jener unzähligen Willensresultanten, die das menschliche Seelenleben zusammensetzen. Da diese Resultanten erst mit dem Zusammenwirken einer Vielheit von Einzelwillen zu einem staatlichen Gesamtwillen werden, so sind sie aber nicht Produkte einer subjektiven Überlegung, sondern rein gefühlsmäßige Erzeugnisse, während intellektuelle Erlebnisse immer nur partiell und in der Regel in einem fortgeschrittenen

¹⁾ Vgl. z. B. Herbert Spencer, den man wohl als den philosophischen Hauptvertreter dieses noch heute von manchen Soziologen und Nationalökonomten geteilten Standpunktes ansehen darf, *The Man versus the State*, 1884.

Stadium subjektiver Bewußtseinsvorgänge an ihnen teilnehmen. Darum ist jene subjektive Definition des Staatsbegriffs, auf welche die individualistischen und intellektualistischen Staatstheorien hinausgehen, überhaupt unmöglich. Jeder Versuch dieser Art läßt den Begriff zerrinnen, weil er nicht nur in jedem Zeitpunkt streng genommen ein anderer ist, als er vorher war, sondern auch in jedem späteren Zeitpunkt ein anderer sein wird, als er gegenwärtig ist. Mit anderen Worten, ein allgemeiner Begriff des Staates ist überhaupt nur in objektiver Form möglich, mag er nun für das allgemeingültige Wesen desselben oder nur für einen gegebenen, z. B. den gegenwärtigen Zustand aufgestellt werden. Dagegen wird eine objektive Definition um so näher mit der Sache selber zusammentreffen, je mehr sie sich auf rein formale Kriterien beschränkt, weil sie allein frei ist von den spezifischen Bedingungen, die in jedem einzelnen Fall einen solchen Begriff nach seinem Inhalt zu bestimmen suchen. In der Tat haben wir zwei formale Eigenschaften kennen gelernt, die mit den nach den allgemeinen Bedingungen des geschichtlichen Lebens maßgebenden Modifikationen für den Staat überhaupt gelten, nicht bloß für den gegenwärtigen, sondern auch für den vergangenen, so sehr er inhaltlich nach seinen objektiven Merkmalen wie nach seinen subjektiven Bedingungen von dem heutigen abweichen mag, und endlich nicht minder für den zukünftigen. Diese beiden Eigenschaften des Staates, die ihn namentlich auch von andern Begriffen gesellschaftlicher Verbindung unterscheiden, sind die der Autarkie und der Autonomie.

e. Formale Allgemeingültigkeit und reale Vielgestaltigkeit des Staatsbegriffs.

Wenn wir von dem Inhalt des Staatsbegriffs vollkommen absehen, um lediglich das formale Merkmal herauszugreifen, das den Staat von allen ihm irgendwie verwandten Gesellschaftsbildungen unterscheidet, so sind es zwei Eigenschaften, die ihm als unbedingte Erfordernisse in diesem Sinne zukommen: die Autarkie oder Selbstgenügsamkeit und die Autonomie oder Selbstherrlichkeit. Beide stehen in dem Verhältnis zueinander, daß die erste die Vorbedingung der zweiten ist, diese aber hinwiederum dem Staate für das Leben des Menschen seinen Wert gibt. Der Zusammenhang beider Merkmale erhellt schon daraus,

daß der Begriff eines „abhängigen Staates“ so lange unvollständig bleibt, als man ihn etwa bloß auf innere Merkmale der Verfassung und Verwaltung bezieht. Vielmehr gehört zur Selbständigkeit eines Staatsgebildes stets auch das Erfordernis, daß der autonome Staat imstande ist, sich selbst ohne fremde Hilfe zu erhalten. Das Fürstentum Monaco mag noch so sehr durch seine Verfassung als ein selbständiger Staat gekennzeichnet sein, es ist und bleibt ein abhängiges Land, weil es vermöge seiner Kleinheit zu selbständigen Handlungen unfähig ist. Nicht minder aber kann die geographische Lage und die politische Konstellation für die Abhängigkeit oder Unabhängigkeit eines Landes entscheidend sein. Mit Rücksicht hierauf wird man z. B. den kleineren nach ihrer Verfassung selbständigen Staaten Europas doch jenen Grad der Autarkie nicht zuschreiben können, der zu einer vollen Autonomie erforderlich ist. Für den modernen Staat wird die Unsicherheit der Grenzen, die jedem Staat durch die Verhältnisse des wirtschaftlichen Weltverkehrs gezogen sind, wesentlich noch dadurch beschränkt, daß die meisten und gerade die mächtigeren Staaten darauf verzichten, im gewöhnlichen Verlauf des Lebens für alle ihre Bedürfnisse selbst aufzukommen. Man wird daher die Bedingung der Autarkie darauf einschränken müssen, daß sie die nötigenfalls mögliche von äußeren Hilfsquellen unabhängige Existenz, nicht die unter allen Umständen wirklich bestehende bezeichnet. Was Aristoteles schon mit dem Attribut der Selbstgenügsamkeit des Staates ausdrückte, das pflegt daher in den modernen Staatstheorien durch einen anderen, die Wertbedeutung der Staaten innerhalb der diplomatischen Beziehungen der mächtigeren unter ihnen hervorhebenden Ausdruck bezeichnet zu werden. Es ist der Begriff des Großstaates, der nicht sowohl die Größe des Staatsgebiets oder das numerische Übergewicht seiner Bevölkerung als vielmehr eben diese durch die aktuelle Teilnahme an den internationalen Verhandlungen und Beschlüssen zum Ausdruck kommende Bedeutung kennzeichnen soll. Wenn man im allgemeinen von jedem wirklichen Staate sagen kann, daß er in den seine eigenen Angehörigen betreffenden Angelegenheiten autonom ist, so erstreckt sich selbst bei den durch ihre Autarkie und Autonomie gekennzeichneten Großstaaten die Vereinigung beider Eigenschaften auf den weiteren Bereich einer Wirkungssphäre von Staaten, die einem gemeinsamen Kulturverkehr angehören.

Hiernach bleibt für den Staat als das eigentlich entscheidende Merkmal die Autonomie, und zwar diese im unbedingten, nicht durch äußere Einflüsse beschränkten Sinne. Sie scheidet den Staat ebensowohl von den in ihm enthaltenen nur bedingt autonomen Verbänden und Korporationen wie von den neben ihm bestehenden staatlichen Bildungen, die von andern Staaten abhängig sind oder denen zur eigentlichen Autonomie die notwendige Macht fehlt. Dieses Merkmal ist nun freilich seinem Inhalte nach sehr dürftig, denn es sagt uns nicht im geringsten, was der Staat tatsächlich ist, und am allerwenigsten, welche subjektive Bedeutung er für seine Angehörigen sowohl wie in seiner allgemeinen Existenz für den Menschen überhaupt hat. Eben diese formale Indifferenz bringt es aber mit sich, daß dieses Merkmal nicht nur für jeden wirklichen Staat zutrifft, sondern daß auch nach den verschiedenen Richtungen, nach denen es fehlen oder unvollständig ausgebildet sein kann, einem gegebenen politischen Gebilde der Charakter eines eigentlichen Staates nicht zukommt.

Wollte man nun diesem allein in allgemeingültiger Bedeutung zulässigen formalen Merkmal gegenüber den tatsächlichen Inhalt des Staatsbegriffs sowohl nach seiner objektiven wie nach seiner subjektiven Seite bestimmen, so würde dieser Inhalt ebenso weit und unbestimmt angenommen werden müssen, wie jene formale Definition eng und fest bestimmt ist. Die Autonomie als Merkmal des Staates gilt für die absolute Monarchie so gut wie für die unbeschränkte Demokratie, für den Gewaltstaat so gut wie für den Kulturstaat; denn es ist für das Erfordernis der Selbstherrlichkeit, mag es sich auch unter den Hemmungen des wirklichen Lebens in der Regel zu einer bloßen Annäherung an diesen idealen Begriff gestalten, ganz gleichgültig, ob sie einem individuellen Träger der Herrschaft oder einer Mehrheit oder endlich einer Gemeinschaft zukommt; und es ist, was noch mehr ins Gewicht fällt, vollkommen gleichgültig, welcher Art die Inhalte sind, auf die sich der Staatswille als Wille der Gemeinschaft bezieht. Zwar gibt es eine Gesetzmäßigkeit, die jedem konkreten Staatsgebilde seine Stellung innerhalb der wirklichen Staaten anweist; doch ist auch diese Stellung keine ein für allemal fest bestimmte, sondern, wie sie aus vorangegangenen Entwicklungen entstanden ist, so geht sie weiteren in der Zukunft liegenden entgegen. Denn wie das individuelle, so ist das staatliche

Leben nichts Feststehendes, und eben darum ist es durch keine Definition mit Hilfe unveränderlicher Merkmale zu bestimmen. Eine Entwicklung, die das inhaltliche Wesen und Leben des Staates erschöpft, zu erkennen, ist so gut wie die erschöpfende Welterkenntnis ein Ding der Unmöglichkeit. Aber eins ist allerdings diesem unabänderlichen Fluß des Geschehens gegenüber nicht nur möglich, sondern insofern wirklich, als es sich darum handelt, empirisch die allgemeine Gesetzmäßigkeit zu bestimmen, der die Entwicklung jedes einzelnen Staates innerhalb des allgemeinen Verlaufs der Kultur sich einordnet. Diese Gesetzmäßigkeit besteht eben ihrem Wesen nach darin, daß sie mit dem allgemeinen Entwicklungsgesetz der Kultur selbst zusammenfällt und von ihm nur dadurch sich unterscheidet, daß sie erst auf einer verhältnismäßig fortgeschrittenen Stufe in das Licht des menschlichen Bewußtseins tritt, um sich dann aber allerdings um so klarer als der eigentliche Sinn und Wert aller Geschichte und so den Staat als den Träger aller Werte der Kultur zu erfassen. Wie die Kultur mit den materiellen Bedürfnissen des Lebens und ihrer Bewältigung beginnt, um dann zu den geistigen Werten emporzusteigen und von ihnen aus jene materiellen Vorstufen als latente geistige Werte in das Licht des Bewußtseins zu heben, so beginnt der Staat mit der Fürsorge für Schutz und Macht nach außen, um mit fortschreitender Entwicklung als den letzten und höchsten Zweck seiner schöpferischen Macht die geistige Kultur in ihren den endgültigen Beruf der Menschheit bildenden geistigen Gütern zu erkennen. Diese Güter sind es, die wir unter den Namen der Kunst, der Wissenschaft und der Religion zusammenfassen, und die sich mit zunehmender Klarheit als die höchsten Aufgaben herausstellen, die zuerst latent, hinter mannigfachen Verkleidungen und scheinbaren Nebenerfolgen verborgen, schließlich offenkundig als die höchsten Zwecke des staatlichen Lebens erscheinen.

f. Die logische Architektonik des Staates.

Daß der Staat aus der Erkenntnis seiner Notwendigkeit oder mindestens seiner Nützlichkeit entspringe, ist seit Aristoteles die Überzeugung der meisten Staatstheorien geblieben. Nichtsdestoweniger kann es keinem Zweifel unterliegen, daß diese Auffassung für den wirklichen und insbesondere für den im Lauf der Geschichte entstan-

denen sogenannten natürlichen Staat nicht zureicht, sondern daß dieser eine Schöpfung menschlicher Kultur ist, an welcher die verschiedensten seelischen Vorgänge, Gefühle und Affekte so gut wie intellektuelle Erwägungen, beteiligt sind. Es steht daher fest, daß in diesem Fall wie in so vielen andern die Intellektualisierung der seelischen Vorgänge, die bei der Entstehung des Staates zusammenwirken, auf der Übertragung unserer Reflexion über die Gegenstände auf diese Gegenstände selbst beruht. Gleichwohl ist nicht zu leugnen, daß die Neigung zu einer solchen Übertragung beim Staate in ungleich höherem Grade besteht als bei irgendwelchen anderen Schöpfungen der Kultur. In nichts zeigt sich dies deutlicher als in dem Gegensatz, in welchem in dieser Beziehung die staatlichen Entwicklungen zu den unabhängig vom Staate erfolgenden sozialen Organisationen stehen. Besonders bei den das staatliche Leben am nächsten berührenden, durch ihre Tendenz zur Selbstorganisation sich auszeichnenden wirtschaftlichen Erscheinungen sowie in den mit erstaunlicher Gleichförmigkeit überall wiederkehrenden natürlichen Stammesentwicklungen tritt uns dies gerade wegen des sonstigen Zusammenhangs dieser Vorgänge mit dem staatlichen Leben deutlich entgegen. Wo immer man aber die Kulturentwicklung als einen rein intellektuellen Vorgang betrachtet, da ist es daher das Schema einer den Dingen selbst immanenten logischen Notwendigkeit, das wir vom Staate auf die andern Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens übertragen, und eine naive Geschichtsauffassung, wie sie schon der Chronik der Kulturschöpfungen chinesischer Kaiser zugrunde liegt, überträgt dieses logische Schema ohne weiteres auf die gesamte Kulturgeschichte. So erhebt sich denn die Frage, wie es komme, daß dem Staate diese Tendenz zur durchgängigen Intellektualisierung seiner Entstehung und seiner Wandlungen in besonderem Grade innewohnt, so daß hier mit Vorliebe die nachträglich ausgebildete logische Theorie für den Inhalt des staatlichen Lebens selbst genommen zu werden pflegt.

Nun ist klar, daß die bedeutsame Rolle, die tatsächlich im staatlichen Leben die logische Begründung der Vorgänge spielt, hier ein naheliegendes Motiv bildet. Auch liegt vor allem darin wohl der Unterschied des gemeinsamen, an die sprachliche Mitteilung geknüpften Lebens von den individuellen, zu einem großen Teil der äußeren Beobachtung sich entziehenden Bewußtseinsvorgängen be-

gründet. Insoweit Maßregeln und Handlungen, die überhaupt die Gemeinschaft als solche berühren, auf ausdrücklichen, durch die Sprache vermittelten Konventionen beruhen, äußern sie sich aber in den logischen Formen, die dem sprachlichen Denken überall sein Gepräge geben, und dabei nehmen die der Fassung gemeinsamer Entschlüsse zugrunde liegenden Motive die Formen an, die sich für die Übertragung der Überzeugungen von einem Individuum zum andern als die wirksamsten erweisen. So wird das staatliche Leben früher als jedes andere Lebensgebiet zum Schauplatz der in Rede und Gegenrede sich bewegenden gemeinsamen Überlegungen. Greift die Sprache aus der Fülle der Motive, die für die Entschlüsse des einzelnen bestimmend sind, die logischen heraus, so gelangt dann diese Logik der Sprache wiederum vor allem in der Anwendung auf den Austausch der Gedanken in Rede und Gegenrede zu jener weiteren Ausbildung, die den Staat schon auf den früheren Stufen seiner Entwicklung zum Träger eines Gesamtwillens macht, dessen natürliche Konstitution in einer beschränkten Anzahl führender Persönlichkeiten zum Ausdruck kommt. In den späteren Stadien tritt dieses logische Motiv um so mehr zurück, je mehr die aktive Führung des Staates auf einzelne Persönlichkeiten übergeht, denen dann die Gesamtheit der übrigen Staatsgenossen als eine ohne eigene Überlegung folgende, ausschließlich durch die Instinkte der Gewohnheit und der Nachahmung bestimmte Masse gegenübersteht. Gleichwohl sind es gerade die mehr und mehr den Staat in einem System zusammenhängender Satzungen ausprägenden Inhalte, die durch ihre dauernde Bewahrung in dem allgemeinen Bewußtsein nicht nur das staatliche Leben selbst fortan mit intellektuellen Motiven erfüllen, sondern auch hinwiederum diesen einen überwiegenden Einfluß auf das Leben bereiten. Indem das Entstehen und der Wandel der staatlichen Bildungen vor allen andern Vorgängen die Aufmerksamkeit fesseln, wird so der Staat vermöge der ihm immanenten Entwicklung zum Träger des gesamten gemeinsamen Lebens. Die Gemeinschaft erkennt in ihm den Ausdruck ihrer gesamten Kultur, deren Pflege, ausgehend von ursprünglich den notwendigsten materiellen Bedürfnissen dienenden Aufgaben, in fortschreitendem Maße zur Hauptaufgabe des Staates wird. Im Lichte dieser dem Staat als solchem gestellten höchsten Aufgabe erkennt daher schließlich die geschichtliche wie die psychologische Betrachtung eben dies, bei deren

Erfüllung Staat und Kultur zur Einheit verschmelzen, als das von Anfang an in den unvollkommeneren politischen Entwicklungen vorgebildete Ziel, dem der Staat mit jener inneren Notwendigkeit zustrebt, die allen organischen Gebilden und im höchsten Maße denen der geistigen Kultur eigen ist. Bei alledem darf jedoch nicht übersehen werden, daß die auf solche Weise aus dem staatlichen Leben sich hervorhebenden logischen Zusammenhänge immer nur ein allgemeines Schema bilden, dessen wirklichen Inhalt das gesamte seelische Leben in sich schließt, und aus dem daher fortan auch jener logischen Außenseite neue Formen und in ihnen wiederum Motive zuwachsen, die auf neue Ziele der Kultur gerichtet sind.

7. Die geistige Kultur.

a. Die Kunst.

Der Kunst, der Wissenschaft und der Religion ist oben als der drei großen Gebiete gedacht worden, die zusammen die geistige Kultur bilden. Nicht als ob diese drei ein in sich abgeschlossener, von dem Zusammenhang des materiellen Lebens gesonderter Inhalt wären, sondern im Sinne jener Entwicklung, die überall das Geistige aus seinen sinnlichen Daseinsbedingungen entspringen, eben darum aber das Sinnliche oder Materielle selbst bereits als die Anlage zu dem in ihm enthaltenen geistigen Leben erkennen läßt, das sich in jenen drei Gebieten menschlicher Tätigkeit zusammenfaßt. In ihnen kommt daher das Verhältnis zu seinem endgültigen Ausdruck, in welchem in der vorangegangenen Entwicklung das Geistige und das Materielle einander bedingen: der Geist als die wirkende Kraft, die die äußere Natur in eine den menschlichen Zwecken adäquate Kultur hinüberführt, und jene Zwecke selbst als die wahre für den Menschen den höchsten Inhalt seines Lebens und Strebens bildende eigene Natur. Darum ist die an das materielle Dasein gebundene Kultur neben dem geistigen Inhalt eine Vorbereitung zu den höchsten Formen der Kultur, die wir nicht deshalb die geistige nennen, weil sie jemals unabhängig von einer materiellen Außenseite bestehen könnte, wohl aber weil bei ihr die sinnliche, also mit materiellen Hilfsmitteln erzeugte Form ein unmittelbar adäquater Ausdruck des geistigen Inhalts ist. Darum ist nun aber auch Träger dieser geistigen Kultur nicht der einzelne Mensch, sondern die

Gemeinschaft: diese Gemeinschaft in den Formen, in denen sie die sinnlichen Ausdrucksformen erzeugt, deren das Geistige bedarf, um in die sinnliche Wirklichkeit einzugehen. Indem diese geistige Kultureinheit als selbständige Macht nur in sinnlich beschränkter Weise verwirklicht sein kann, ist aber der Staat die äußere Form, die eine solche geistige Gemeinschaft überhaupt erst möglich macht. Dabei bleibt es eine spezifische Eigenschaft der geistigen Kultur, die sich innerhalb ihrer materiellen Vorstufen nur unvollkommen vorbereitet, daß alle jene Einzelkulturen, die in Kunst, Wissenschaft und Religion in geschichtlichem Wandel und in ihren spezifischen nationalen Gestaltungen einander folgen, schließlich doch wieder eine umfassende allgemein menschliche Kultureinheit bilden, ohne die keiner der aktuellen Träger dieser Gesamtkultur bestehen könnte.

Kunst, Wissenschaft und Religion sind nun nach ihrem allgemeinen Zusammenhang samt den sie vorbereitenden geistigen Vorstufen die drei Hauptgebiete der Völkerpsychologie, die uns in den vorangegangenen Teilen dieses Werkes beschäftigt haben. Von einer eingehenderen Erörterung dieser Gebiete kann darum selbstverständlich hier nicht noch einmal die Rede sein. Wohl aber stellt sich uns die Aufgabe, beim Abschluß dieser Betrachtungen auf die Beziehungen hinzuweisen, die diese spezifischen Inhalte der Geisteskultur miteinander verbinden, und auf die allgemeine Gesetzmäßigkeit geistiger Entwicklung, die in diesen Beziehungen sich ausspricht. Hier ist vor allem maßgebend, daß die nämliche Gesetzmäßigkeit, die das Ganze der Kultur aufweist, noch einmal in verdichteter Form sich innerhalb der Dreiheit dieser Gebiete wiederholt. Die Kunst bildet den Anfang einer das geistige Leben in seinem gesamten Zusammenhang spiegelnden Tätigkeit, die sich noch durchaus in sinnlichen Formen bewegt. Wie die Sprache des primitiven Menschen nur die einzelnen sinnlichen Gegenstände zu benennen weiß, so besteht alle primitive Kunst in der Selbstdarstellung der Persönlichkeit, die uns vor allem in den rhythmisch nach den Gesetzen der Körperbewegung geregelten Formen des Tanzes begegnet, mit denen sich unmittelbar die damit zusammenstimmenden Bewegungen der Sprachorgane verbinden¹⁾. So tritt zu der nachahmenden und rhythmisch gegliederten plastischen Gestaltung des eigenen Körpers als zugehörige musische Kunstäußerung das den Tanz begleitende Lied.

¹⁾ Bd. 3³, S. 470 ff.

Indem Tanz und Lied als Schöpfungen eines Kreises einzelner Genossen unter der Wirkung übereinstimmender Antriebe der Wahrnehmung entstehen, ist jeder Tänzer gleichzeitig plastischer Künstler und eigene Erlebnisse wiedergebender Sänger, schaffender Dichter und nachempfindender Zuschauer. So beginnt die Kunst mit der Wiedergabe eigener innerer Erlebnisse durch Ausdrucksbewegungen und der plastischen Darstellung subjektiver Affekte. Es ist nur eine Übertragung dieser nach außen sich entladenden inneren Erregung, wenn der zunächst am eigenen Körper sich betätigende Ausdruck des eigenen Lebens auf die unter der Wirkung der gleichen Affekte zeichnende Hand übergeht und diese nun in der Übertragung ihrer Bewegungen auf ein äußeres Material zum Werkzeug der zeichnenden Kunst wird, die ihrerseits wieder die Grundform der bildenden Kunst überhaupt ist. Wie die zeichnende Kunst aus der den reinen Rhythmus der Bewegungen darstellenden geometrischen Ornamentik das architektonische Kunstwerk entstehen läßt, so entwickelt sie aber im Anschluß an die Selbstdarstellung des Menschen in Tanz und Gebärde die nachahmenden Künste der Plastik und der Malerei¹⁾. In unmittelbarer Parallele mit dieser Ausgestaltung des primitiven Tanzes zu den Grundformen bildender Kunst bemächtigt sich sodann der Affekt der im primitiven Liede ausströmenden Tonbewegung, um aus den in Gefühlslauten sich bewegenden Rhythmen unter dem Eindruck der gesehenen Objekte die Affektäußerung in den Urtypus einer erzählenden Dichtung überzuführen²⁾. Auf der Verbindung dieser Motive erheben sich endlich die Formen des Mimus, der seinerseits wieder unter dem Einflusse weiter und weiter reichender Verbindungen zum Epos auf der einen, zum Drama auf der andern Seite auswächst³⁾.

Aber noch in einer weiteren Beziehung steht die Kunst an der Schwelle der geistigen Kulturen. In der Form des Kunstwerkes bewegen sich ursprünglich alle geistigen Inhalte. Bevor die Wissenschaft ihre eigene abstrakte Sprache gewinnt, hüllt sie sich in das Gewand mythologischer Dichtung, und in dieser vereinigt sie sich untrennbar mit den in den gleichen mythologischen Formen nach Gestaltung ringenden religiösen Gedankeninhalten. So ist die anschauliche ästhe-

1) Bd. 3³, S. 139 ff., 291 ff., 324 ff.

2) Bd. 3³, S. 376 ff.

3) Bd. 3³, S. 397 ff., 540 ff.

tische Form die Wiedergabe des geistigen Lebens nach allen seinen Richtungen zumal; aber die künstlerische Gestaltung gibt dabei das Hauptmotiv ab, welches sich auf die übrigen Inhalte mit der gleichen zwingenden Gewalt überträgt, die das gesamte geistige Leben von Anfang an in sinnlich anschaulichen Bildern gestaltet, und die noch spät die Phantasie zur unabänderlichen Begleiterin aller geistigen Schöpfungen macht. Diese Zusammengehörigkeit von Kunst, Wissenschaft und Religion, die der Kunst den Vortritt läßt, ist am deutlichsten da zu bemerken, wo die Gedankengebilde selbst noch einer zwischen diesen verschiedenen Richtungen liegenden Sphäre angehören, da also, wo das mittlere Gebiet, die Wissenschaft, sich der unentbehrlichen Beihilfe der Kunst bewußt ist, während es zugleich einen religiösen Gedankeninhalt als notwendige Ergänzung in sich birgt. Das ist die Eigenschaft, die den philosophischen Werken Platos ihren unvergleichlichen Reiz gibt. In der Art, wie in ihnen gerade da, wo die Methode begrifflicher Gedankenentwicklung versagt, die mythologische Dichtung eingreift, sind sie unübertreffliche Beispiele des Zusammenwirkens und im Hinblick auf die Stellung der in dieses mythologische Halbdunkel gerückten Probleme Meisterwerke einer Gedankendichtung, die einen dem strengen Denken sich versagenden Inhalt durch eine Phantasieschöpfung ersetzt, durch die er zugleich auf das Gebiet religiöser Anschauungen hinüberspielt. Damit wird hier die Behandlung des Problems in eine Sphäre erhoben, die, indem sie alle Faktoren des geistigen Lebens zu einem Ganzen vereinigt, in dieser Verbindung zur Einheit selbst zu einem der Philosophie in ganz besonderem Grade adäquaten Kunstwerk wird, das Wissenschaft und Dichtung zugleich ist und daneben den religiösen Hintergrund beider überall hindurchscheinen läßt. Diese Beziehung zum transzendenten Ursprung der Erscheinungswelt ist für alle Zeiten das Erbe der Philosophie geblieben, auch nachdem diese als ihre nächste Aufgabe die Orientierung in der wirklichen Welt erkannt hatte. In der metaphysischen Überlieferung hat sich diese Verbindung immer wieder durchgesetzt, allen Anfechtungen zum Trotz, die ihr die auf die sinnliche Wirklichkeit gerichteten Bestrebungen der philosophischen Wissenschaften bereiteten. Hier liegen daher die unverwerflichen Zeugnisse, die trotz mannigfacher Wandlungen und Neugestaltungen immer wieder von neuem die Philosophie als die bleibende Vertreterin der Gesamtheit der Wissenschaft für die Einheit und Zusammengehörig-

keit der drei Gebiete geistiger Kultur in Kunst, Wissenschaft und Religion ablegt.

Darin steht nun als abschließende Einheit die Wissenschaft in ihrer Vertretung durch die metaphysische Philosophie jener in den frühesten Anfängen des geistigen Lebens durch die primitive Kunst bereits vorbereiteten Einheit des menschlichen Denkens gegenüber, die in der Kunst zum ersten Mal alle anderen Gebiete zu einer Einheit zusammenfaßt. Denn eben das ist in der primitiven bildenden wie musischen Kunst und ihrer Vereinigung sichtbar darin ausgedrückt, daß diese erste Regung der Kultur zugleich der früheste Kult ist, in welchem der primitive Tanz als Zauberkult alle späteren Entwicklungen des mythologischen Denkens und in diesen das religiöse Denken in seinem aus solchen sinnlichen Verhüllungen befreiten übersinnlichen Wesen vorausnimmt. Verleiht doch dies dem Zauber, der Motiv und Ziel der beginnenden Kunst ist, seinen das Geheimnis der Zukunft als Wirklichkeit in das menschliche Bewußtsein erhebenden Charakter, daß er aus der Gegenwart in die Zukunft hinüberwirkt und so diese selbst zur Wirklichkeit macht. Dies ist schließlich der reine Begriff jenes in der primitiven Kunst in der Form eines lebendigen, unmittelbar in die Tat sich umsetzenden Zaubers, der sich dann in der weiteren Entwicklung der Künste in seinem unendlich vielgestaltigen Formenwandel als lebendiges Handeln und Streben zur Darstellung bringt. Im Zauberglauben regt sich so zum ersten Male mächtig jener Trieb nach Herrschaft des Geistes über die Natur, von dem alle Kultur erfüllt ist, und indem in ihm das menschliche Handeln und Streben in die äußere Natur hinüberwandert, ruht in den Anfängen der in der magischen Kunst sich betätigenden Einheit der Selbstdarstellung des geistigen Tuns und der Nachbildung der gegenständlichen Welt als dunkel bewußter Trieb, was sich in der Entwicklung der Kunst und in gleichem Fortschritt mit der Entwicklung der Kultur mehr und mehr zu klar bewußter Gestaltung emporringt.

b. Die Wissenschaft.

Aus der gleichen Einheit des menschlichen Seins, aus der die Kunst als eine nach ihren verschiedenen Seiten ausstrahlende, aber in ihrem eigenen Wesen ursprünglich einheitliche geistige Schöpfung hervor-

geht, nimmt die Wissenschaft ihren Ursprung. Darum ist es die gleiche geistige Tätigkeit, die in den aufeinanderfolgenden Stufen ihrer Entwicklung als Kunst die geistigen Inhalte in mythologischen Bildern gestaltet, und die als Wissenschaft diese Inhalte in Zusammenhänge des eigenen Denkens umwandelt. Diese Tätigkeit ist es aber, die, wie sie die Natur des Menschen kennzeichnet, vor allen andern Kunst und Wissenschaft zugleich ist; sie findet ihren nächsten Ausdruck in der Sprache. Die Sprache ist es, die in der vom Menschen geschaffenen vollendetsten Form lebendiger Ausdrucksbewegung in jene Selbstdarstellung der eigenen Persönlichkeit, in der das ursprüngliche Wesen der Kunst überhaupt besteht, als ihr wirksamster Inhalt eingeht. Denn in ihr verbindet sich diese Selbstdarstellung unmittelbar mit dem Selbstbewußtsein der eigenen Persönlichkeit. Dieses zu der Selbstdarstellung in der sprachlichen Ausdrucksbewegung hinzutretende Selbstbewußtsein ist es zugleich, das die einzelnen Akte dieser Tätigkeit zu einem Ganzen verbindet, in welchem sie nunmehr fortwährend in innere Beziehungen zu einander treten, durch die sie sich wechselseitig bestimmen und auf solche Weise die Verhältnisse der umgebenden wirklichen Welt in der Form von Gedankenbeziehungen nachbilden. So steht die Sprache mitten inne zwischen Kunst und Wissenschaft. Sie ist beides zugleich. Als Kunst ist sie die ursprüngliche Trägerin der musischen Künste und mit diesen durch ihre unablässige Begleiterin, die mimische und pantomimische Gebärde, untrennbar gerade in ihren Anfängen an die aus der Selbstdarstellung geborene bildende Kunst gebunden. Außerdem ist sie es aber, die aller wissenschaftlichen Tätigkeit, insofern diese überall in der gedankenmäßigen Nacherzeugung der Zusammenhänge der Wirklichkeit besteht, die Wege bereitet. Darum ist sie selbst die ursprüngliche Wissenschaft. Hierbei darf man sich freilich der unbefugten Antizipationen der herkömmlichen Logik nicht schuldig machen, in der Stiftung solcher Zusammenhänge schon Äußerungen spät erst durch die abstrakte Wissenschaft entwickelter Kausal- und Substanzbegriffe zu sehen. Vielmehr ist die Sprache zunächst ebenso konkret und anschaulich wie die einzelne Ausdrucksbewegung in Gebärde und Laut, und es ist daher die unmittelbare Wiedergabe der in der Anschauung gegebenen Wirklichkeit, die sich als ein Neben- und Nacheinander in den Ausdrucksformen der Sprache kundgibt. Dieses Neben- und Nacheinander schafft dann erst die Sprache selbst

durch die ihr immanente Geistesentwicklung in ein reichgegliedertes System von Beziehungen um, das durch diese zu einer gedankenmäßigen Wiedergabe und damit zu einer Vergeistigung der in der unmittelbaren Reproduktion enthaltenen äußeren Beziehungen der Wirklichkeit wird. Darum ist die Sprache selbst ursprünglich ganz und gar sinnliche Anschauung, aber durch das in ihr lebende geistige Wirken entäußert sie sich in fortschreitendem Maße der materiellen Hüllen, hinter denen die sinnliche Wahrnehmung und ihr folgend die ursprüngliche Ausdrucksbewegung den Gedankeninhalt der Wirklichkeit birgt. So bleibt zwar auch sie fortan sinnlich und geistig zugleich, und in nichts prägt sich so sehr wie in der Sprache das unzerstörbare Axiom des Denkens aus, daß es keinen geistigen Inhalt ohne eine sinnliche Form gibt, aber nirgends auch so sehr wie in ihr die vergeistigende Macht, die dabei der geistige Inhalt auf die sinnliche Form ausübt. Dies spricht sich eben darin aus, daß die Sprache als Kunst doch niemals Kunst allein ist, sondern von ihren frühesten Anfängen an als Gedankenausdruck sich bereits auf dem Wege zu jener Stufe befindet, auf der sie aus der sinnlichen Wiedergabe der Wirklichkeit zu einem von dieser Wiedergabe selbst verschiedenen Symbol des Gegenstandes geworden ist.

Von der Sprache hat daher auch jener zwischen Nachbildung und Neuschöpfung schwebende Charakter des Symbols überhaupt seine Bedeutung entlehnt. Der sprachliche Ausdruck ist die ursprünglichste und dem im Zwielficht zwischen Anschauung und Denken schwebenden Wesen des Symbols am nächsten kommende Bedeutung dieses Begriffs. Die Worte der Sprache sind Symbole der Dinge und weiterhin infolge der durch sie vermittelten Zerlegung der gegenständlichen Gedankeninhalte Symbole der Eigenschaften, der Zustände und endlich einer Fülle von Beziehungen zwischen den Dingen. Indem sich diese Stufenfolge sprachlicher Ausdrucksformen von den unmittelbaren sinnlichen Gedankeninhalten weiter und weiter entfernt, wird endlich das Symbol zum Zeichen, in welchem sich der sprachliche Ausdruck seiner eigenen sinnlichen Form entäußert hat und zu einem scheinbar oder in Wirklichkeit willkürlichen Vertreter eines Gedankeninhaltes geworden ist. Für diese letzte Station hat dann die Sprache wiederum ein kennzeichnendes Wort in dem Begriff geschaffen, einem Wort, das eben jenen Prozeß der Entäußerung des Symbols von jeder Art sinnlicher Anschauung in adäquater Form aus-

drückt, indem es auf die reine Innerlichkeit des zugehörigen Gedankeninhalts hinweist. Dabei ist es freilich für die trotz aller Bemühungen schließlich doch unauflösliche Gebundenheit des Denkens an die sinnliche Anschauung bezeichnend genug, daß die Sprache für den Ausdruck der vollendeten Entäußerung der Gedankeninhalte von ihrem sinnlichen Stoff ein Wort gewählt hat, das diesen Prozeß nur indirekt andeutet, indem das Wort Begriff zunächst die Zusammenfassung verschiedener, darum an sich niemals im Denken zu einer realen Einheit zu vereinender Inhalte gleichwohl als eine solche Einheit zu denken fordert. Denn dem unmittelbaren Wortsinne nach bedeutet der Begriff ein Denkobjekt, das „umgriffen“, d. h. in Gedanken zur Einheit zusammengefaßt werden kann, selbst also zwar eine Vielheit ist, trotzdem aber im Denken als eine Einheit gelten soll: so wenn z. B. das Wort Baum jeden beliebigen individuellen Baum als ein und dasselbe Objekt versteht, eine Forderung, der selbstverständlich nur entsprochen werden könnte, wenn es ein von den Formen der Anschauung ganz und gar unabhängiges Denken geben würde. Da es nun ein solches nicht gibt, so wird damit auf negative Weise ein rein idealer Gedankeninhalt vollkommen zutreffend angedeutet. Freilich geschieht das nur durch ein Beispiel, und zwar durch ein solches, dem die ungeheure Mehrzahl der Begriffe nicht entspricht, und es ist daher wiederum ein logischer Irrtum, wenn dies Beispiel die Logiker verführt hat, in dieser negativen Instanz den positiven Inhalt des Begriffs zu sehen. Dagegen entspricht es ganz jener Anwendung des Mythos, dessen sich die Philosophie bedient, um Gedankeninhalte, die sich den Hilfsmitteln des begrifflichen Denkens entziehen, durch eine mythologische Symbolik zu ersetzen, daher Plato den Begriffen überhaupt ihre sinnlichen Substrate in einer übersinnlichen Welt angewiesen hat. Die platonische Ideenlehre kann so als der vollkommenste Ausdruck der Überzeugung von einer übersinnlichen, dabei aber in der übersinnlichen Welt der Wirklichkeit angehörenden Natur der Begriffe betrachtet werden. In diesem Lichte gesehen, gewinnt jene aushilfsweise Anwendung des Mythos zum Ausdruck philosophischer Gedanken eine andere und eigentlich ursprünglichere Bedeutung: sie läßt uns in Wahrheit den Mythos als den ursprünglichen Inhalt des Wissens selbst erkennen, von dem in jenen späteren aushilfsweisen Einschaltungen nur noch Reste übriggeblieben sind, die die abstrakte Symbolik des wissenschaftlichen Denkens

zurückgelassen hat. In der platonischen Ideenlehre findet so die Einheit von Wissenschaft und Mythos und damit, durch den Mythos vermittelt, die Einheit der Wissenschaft nach rückwärts mit der Kunst, nach vorwärts mit der in der Hülle des Mythos verborgenen Religion ihren adäquaten Ausdruck. Dabei entspricht dann die Vielgestaltigkeit der mythologischen Inhalte der unendlichen Mannigfaltigkeit der Begriffe, in welche das zur Wissenschaft sich entwickelnde Denken die Einheit der Ideenwelt gliedert. Darum liegt es im Wesen des wissenschaftlichen Denkens und bildet zugleich seinen charakteristischen Unterschied von der Kunst, die fortan unter dem Antrieb der Mannigfaltigkeit der Anschauungswelt der Vielheit zustrebt, sowie von der Religion, die sich niemals ganz der Forderung der Einheit alles Denkens und Seins entziehen kann, daß die Wissenschaft stets beides zugleich ist: Einheit und Vielheit. Als Einheit ist sie Philosophie, als Vielheit nennt sie sich Wissenschaft und führt als solche von Anfang an den Gedanken mit sich, daß sie überhaupt nur als eine unbegrenzte Vielheit von Problemen und ihren Lösungen möglich ist. Diese beiden Gedanken zusammengenommen geben dem Begriff der Wissenschaft von Anfang an sein Gepräge und weisen ihm zwischen Kunst und Religion seine Stellung an. In der Mannigfaltigkeit ihrer Inhalte schließt sie sich eng an die Kunst an, von der sie ihre ersten Antriebe in der Form der phantasievollen Antizipation der Begriffe empfängt. Als Philosophie ist sie umgekehrt eine inmitten der wissenschaftlichen Vielheit der Problemstellungen beginnende Vorausnahme einer Einheit des Denkens und Seins, die den in der Wissenschaft überall geforderten und doch in ihr selbst unausgeglichen bleibenden Zwiespalt in der Einheit der religiösen Anschauung aufhebt.

Diese Beziehungen zu den übrigen Faktoren der geistigen Kultur spiegeln sich nach verschiedenen Seiten in der Entwicklungsgeschichte beider, der Philosophie und der Wissenschaft. Vor allem gewinnt aber auf Grund dieser Beziehungen der Begriff der Philosophie von frühe an einen doppelten Inhalt. Auf der einen Seite erscheint sie der Einheit zugewandt: sie gilt hier als die Vorbereitung zur Religion, die ihrerseits als wirkliche Einheit erfaßt, was die Philosophie in Anlehnung an die Probleme der Wissenschaft vorausnimmt. Auf der andern Seite bildet sie die Vorstufe oder, wie man es vielleicht treffender nennen könnte, den vorläufigen Versuch zur Lösung der wissenschaft-

lichen Probleme, den dann weiterhin die Einzelwissenschaft übernimmt, um ihn selbständig und zunächst ohne Rücksicht auf die in der Philosophie grundsätzlich vorausgesetzte Einheit zu Ende zu führen. Die beiden Stellungen, die auf solche Weise die Wissenschaft zu den andern Grundmotiven des geistigen Lebens einnimmt, gehen nun in ihrer Geschichte zunächst ungeschieden nebeneinander her. Sie werden nicht als notwendig nebeneinander bestehende und darum auch nebeneinander berechnete Gestaltungen des wissenschaftlichen Denkens erfaßt, sondern als Gegensätze, die einander ausschließen und nicht selten einander auf das äußerste bekämpfen. Dieser Kampf bleibt in engeren Grenzen, solange die Einzelwissenschaften ihrem Ursprung aus der Philosophie noch nahe genug liegen, um sich desselben deutlich bewußt zu sein. Diesem Umstand verdankt die Philosophie der Griechen einen nicht geringen Teil ihres bleibenden Wertes. Der vornehmste Zeuge für jenes zwischen Gegensatz und Übereinstimmung schwebende Verhältnis zu der in der Platonischen Ideenlehre ausgedrückten religiösen Stimmung ist hier Aristoteles. Wenn bei ihm der religiöse Hintergrund der Ideenlehre bereits zu einem unbestimmten Formbegriff geworden ist, so läßt dieser doch seinen Zusammenhang mit jener durch die energische Betonung des geistigen Wesens der Formen immer noch erkennen. Gerade dieser für die Einheit aller Kultur entscheidende Gedanke geht dann aber in den letzten Entwicklungen der Wissenschaft des Altertums verloren: die Wissenschaft verlegt von nun an den Schwerpunkt ihrer Bestrebungen in die Einzelprobleme, so daß sie als die zusammenfassende Einheit nur den allgemeinen Begriff der materiellen Grundlage der Erscheinungswelt zurückbehält. Damit tritt hier zum ersten Mal in der abendländischen Wissenschaft jener Gegensatz zutage, der das wissenschaftliche Denken zwischen der sinnlichen Anschauung und ihrer übersinnlichen Bedeutung hin- und hertreibt. In der Philosophie spiegelt sich dieser Dualismus in den zwei entgegengesetzten Weltanschauungen, deren Widerstreit auf lange hinaus unüberwindlich erscheint, weil er immer und immer wiederkehrt, so oft auch ein neu auflebender Idealismus den in der Einzelwissenschaft wurzelnden Materialismus zu überwinden sucht, und so oft dieser umgekehrt die ideale Welt, die sich hinter der sinnlichen Wirklichkeit ihrerseits wieder als ihre unentbehrliche Grundlage offenbart, endgültig zerstört zu haben glaubt. Dabei schließt die Einheit

der Gesinnung, von der dieser Glaube getragen ist, Unterschiede nicht aus, die sich innerhalb dieser allgemeinen Richtungen zu Gegensätzen steigern können. Für alles dies bilden die Schule Epikurs und die Stoa die unvergleichlichen Vorbilder in den praktischen Lebensrichtungen, denen beide zugewandt sind.

Infolge dieser nebeneinander hergehenden und ineinander eingreifenden Bedingungen verschiebt sich nun im Laufe der weiteren Entwicklung das Verhältnis zwischen den beiden Gestaltungen der Wissenschaft, die als zusammenfassende Einheit die Philosophie, als differenzierte Mannigfaltigkeit die Wissenschaft der Einzelprobleme hervorbringen. Mögen unter dem Einflusse der hier überall hereinspielenden geschichtlichen Bedingungen die verschiedenen Formen des wissenschaftlichen Denkens noch so sehr sich durchkreuzen, so bleibt es doch dabei, daß in jedem Zeitalter innerhalb des großen Geistesgebiets, das wir zusammenfassend die Wissenschaft nennen, diese stets in einer doppelten Form Ausdruck der geistigen Kultur ihrer Zeit ist: in der Richtung der Einzelprobleme, denen das Denken zugewandt ist, und in der allgemeinen Weltanschauung, die den Gedankeninhalt der Zeit zu einer Einheit verbindet. Diese beiden Bestandteile bezeichnen wir eben in ihren der unmittelbaren Wirklichkeit nächstliegenden Gebieten als Wissenschaft im engeren Sinne, in ihrer dem geistigen Gehalt des Ganzen zugewandten Richtung als Philosophie. Ist auch dabei in der ursprünglichen Entwicklung die Philosophie insofern vorangegangen, als sie zunächst die Wissenschaft des Einzelnen noch in sich schloß, so kann sich doch, sobald einmal die Sonderung der Probleme begonnen hat, dieses Verhältnis umkehren, indem zunächst die Richtung auf das Einzelne und dann erst die Tendenz der Zusammenfassung vorwaltet. Gerade dafür ist das Verhältnis des aristotelischen Wissenschaftssystems zur platonischen Ideenlehre ein typisches Beispiel. An sich ist jedoch der Zusammenhang beider ein so inniger, daß man von einer zeitlichen Priorität des einen vor dem andern wohl überhaupt nicht reden kann. Das erkennt man um so deutlicher, je mehr sich die verschiedenen Zeitalter der Kultur in ihrem geistigen Gehalt voneinander abheben. Wo eine neue Weltanschauung hervortritt, da ist auch die Richtung der wissenschaftlichen Arbeit im einzelnen eine andere als in einer vorangegangenen Zeit, und umgekehrt: wo die besonderen Probleme andere geworden sind, da haben sich stets auch die allgemeinen

Weltanschauungen gewandelt. Sollte es einmal geschehen, daß die Wissenschaft überhaupt nur von Einzelaufgaben etwas wissen will und die allgemeine Weltanschauung für eine gleichgültige Sache hält, da bezeichnet dieser Standpunkt des Indifferentismus oder Skeptizismus eben selbst schon eine Weltanschauung, die durch ihre Negation der Philosophie ihr Gepräge empfängt. Auch pflegt er in einer Selbsttäuschung zu bestehen, da im Hintergrund der wissenschaftlichen Einzelprobleme meist Voraussetzungen lauern, die mit gewissen in der Zeit verbreiteten philosophischen Weltanschauungen zusammenhängen. Doch dieser Zusammenhang gilt auch in entgegengesetzter Richtung. Man kann ja in diesem Widerstreit zwischen idealer und wirklicher Welt den entgegengesetzten Standpunkt einnehmen, man kann sich ganz einer transzendenten Philosophie hingeben, indem man wenigstens für seine geistigen Bedürfnisse der Wirklichkeit glaubt entbehren zu können, und tatsächlich ist dieses Motiv wohl bei allen denen das vorwaltende, die der Philosophie auch heute noch ein Dasein außerhalb der Wissenschaft, als einem Mittelding zwischen Fiktion und Dichtung, anweisen. Aber das sind vereinzelte und vorübergehende Schwankungen. Faßt man den Charakter eines irgendwie größeren und in sich zusammenhängenden Kulturzeitalters ins Auge, so drängt sich überall diese innere geistige Einheit jener beiden Entwicklungen auf, die höchstens dadurch einigermaßen verdunkelt werden kann, daß in der Philosophie eben vermöge jenes Einheitsbedürfnisses, von dem sie beseelt ist, einzelne der eigentlich zu den Sonderproblemen gehörenden Gebiete einen vorherrschenden Einfluß gewinnen. Noch häufiger freilich geschieht es umgekehrt, daß in der Einzelforschung die zentrifugalen Tendenzen allzusehr vorherrschen, um für eine einzige philosophische Weltanschauung Raum zu lassen, wo sich dann die gleiche zentrifugale Tendenz auch der Philosophie bemächtigt, und wo sich nun das Streben nach Einheit zumeist in dem Sinne geltend macht, daß sich die abweichenden Weltanschauungen im ganzen innerhalb eines und desselben Ideenkreises bewegen. Augenfällige Beispiele dieses Verhältnisses begegnen uns innerhalb der Wissenschaft des Altertums in den philosophischen Schulen Epikurs und der Stoa, die ebensosehr in ihren wissenschaftlichen Richtungen im einzelnen wie in ihren Weltanschauungen auseinandergehen, während hier und dort dieser Unterschied der Richtungen für eine oberflächliche Betrachtung

keineswegs in die Augen fällt. Drängt sich doch in Epikurs Schule das vorwiegend von exakt naturwissenschaftlichem Geiste beherrschte Demokritische Weltbild, in der Stoa die von Aristoteles überkommene Methode der Begriffsgliederung so sehr in den Vordergrund, daß beide von selbst eine wissenschaftliche Arbeitsteilung erzeugen, die in der vorzugsweisen Beschäftigung dort mit den Problemen der Naturlehre, hier mit denen der Philosophie und Geschichte sich ausprägt. Dagegen bewegen sich die philosophischen Gegensätze beider scheinbar auf einem ganz anderen Boden. Die überlieferte Auffassung hat diesen Gegensatz in erster Linie in den praktischen Tendenzen gesehen, in denen der Epikureismus der Pflege der persönlichen Beziehung von Mensch zu Mensch und damit der Befriedigung des nächsten Glückseligkeitsbedürfnisses, der Stoizismus einem allgemeinen Menschheitsideal sich zuneigt, das in der Hingabe der eigenen Persönlichkeit an dieses Ideal seinen Ausdruck findet. Sieht man genauer zu, so rücken aber diese Anschauungen in der allgemeinen Stimmung, wie sie sich besonders in dem Verhältnis des einzelnen zu Staat und Gesellschaft ausspricht, einander so nahe, daß sie fast als bloße Abtönungen einer zwischen Weltflucht und Weltumspannung schwebenden Gesinnung erscheinen können. Gerade dieser Zug, der die Gegensätze einander nahebringt, ist aber zugleich kennzeichnend für das Zeitalter, das zwischen der in sich selbst ruhenden Kultur der klassischen Zeit und der sich vorbereitenden neuen Weltkultur mitteninne liegt.

Solche Bilder von Übereinstimmung und Gegensatz in ihrer wechselseitigen Ergänzung und in ihrem doppelten nach der Seite des einzelnen Wissenschaftsbetriebes und nach der den Gesamtcharakter eines Zeitalters spiegelnden Weltanschauung begegnen uns nun auf jeder Stufe der wissenschaftlichen Entwicklung. Sie sind es, die ungleich mehr als einzelne Fortschritte der Erkenntnis den geistigen Charakter der verschiedenen Zeitalter widerspiegeln. Nachdem das Christentum in der mächtigen Bewegung der Geister, die von dem Kampf der religiösen Weltanschauungen ausgegangen war, obgesiegt und damit den kommenden Jahrhunderten ihren religiösen Inhalt gegeben hatte, erhoben sich auf dieser neuen Grundlage wiederum widerstreitende Standpunkte der Betrachtung, die gleichwohl in der christlichen Gedankenwelt zu einer zusammengehörigen Einheit verbunden blieben. Es ist bezeichnend für diese der christlichen Philosophie immanente Bewegung

zwischen Gegensätzen, daß sie, von Anfang an in dem Dogmenstreit der Kirchen und Konfessionen vorbereitet, für die ganze Entwicklung der kirchlichen Philosophie besonders von dem Augenblick an, wo diese in der allzu einseitig nach den Formen des Schulbetriebs sogenannten Scholastik zu einem in sich geschlossenen Lehrsystem zu gelangen strebt, nicht wieder verschwindet, während doch die Begriffe selbst, um deren endgültige Feststellung es sich handelt, eigentlich immer dieselben bleiben. Darum gilt der Streit der verschiedenen Richtungen dieser religiösen Metaphysik nicht sowohl einem verschiedenen Inhalt der Grundbegriffe selbst als abweichenden Deutungen derselben. Nicht um das Dasein Gottes und nicht um die Wahrheit der christlichen Erlösungsidee geht der Streit der sogenannten Realisten und Nominalisten, ja nicht einmal um die der Gottheit beizulegenden Eigenschaften, sondern, da diese als Inhalte des religiösen Glaubens durch eine absolut bindende Offenbarung feststehen, um die eigentlich ganz und gar formalen Fragen, ob die Gottheit als Einheit oder Vielheit, ob Christus als Gott und Mensch zugleich oder in gesonderter Bedeutung zu denken sei usw. Dieser Umstand, daß der Gegensatz der Anschauungen nur auf die Außenwerke der religiösen Metaphysik sich beziehen kann, hat dann aber um so mehr zu dem Resultat geführt, daß innerhalb jener Betrachtung der empirischen Welt, die in dem sie ergänzenden Betrieb der Einzelwissenschaften zum Ausdruck kommt, der Streit der Systeme von Anfang an bereits in den Problemstellungen hervortritt. Die Nominalisten sind die Empiriker des Mittelalters: das ist es, was sie zu Aristoteles hinzieht, und was ihnen zugleich die Vorherrschaft in der späteren, die neue Zeit vorbereitenden Entwicklung sichert. Die Realisten sind so vorwiegend den Fragen der religiösen Metaphysik zugewandt, daß sie den Einzelproblemen wenig Teilnahme schenken, daher das Zeitalter der Vorherrschaft des scholastischen Realismus in dieser Beziehung für die spätere Wissenschaft wesentlich nur durch die Ausbildung der logischen und dialektischen Methoden, die allmählich in alle Gebiete eindringen, eine allgemeinere philosophische Bedeutung gewinnt. Was aber die folgende Renaissance, die auch in dieser Beziehung mehr eine Neugeburt als eine Wiedergeburt der Wissenschaften genannt werden sollte, kennzeichnet, ist die führende Stellung, die von nun an die Naturwissenschaften auf mehrere Jahrhunderte hinaus gewinnen. Sie kommt mehr noch

in den Einflüssen zum Ausdruck, die sie auf die Philosophie und dann durch diese auf die außerhalb ihres eigentlichen Gebietes liegende Behandlung der Probleme ausübt, als in der Umwandlung der Begriffe, die sie unmittelbar hervorbringt. Das zeigt sich vor allem darin, daß der neue Geist, der von hier sich ausbreitet, am lebendigsten in jenen Anfängen der Renaissance sich regt, wo er sich noch gegen überkommene Anschauungen durchkämpfen muß. Es ist das Zeitalter eines Galilei und Kepler mehr als das eines Newton und Leibniz, das besonders in dem Kampf gegen die vorangegangene Wissenschaft von dem Selbstbewußtsein der neuen Zeit erfüllt ist. Dieses Selbstbewußtsein ist daher durchaus kein Gradmesser für den Umfang der eigenen Leistungen. Regt es sich doch am mächtigsten in jener Vorperiode der neuen Wissenschaft, in der diese selbst noch teilweise in unbestimmter Ferne schwebt und die Begeisterung für die Wiederentdeckung der alten, vornehmlich der Platonischen Ideenlehre in ihrer ursprünglichen Gestalt der jüngeren Generation zur Führerin in der neuen Gedankenwelt wird. So ist es denn überhaupt weder der Anfang dieser mächtigen, unter dem Vorantritt der Mathematik und Astronomie bis nahe an die Gegenwart heranreichenden Wissenschaft der Renaissance, noch der Abschluß, den sie im Laufe des 18. Jahrhunderts in einer mehr und mehr dogmatisch erstarrten Gestaltung gefunden hat, der den eigentlichen* Charakter der neuen Zeit am treffendsten zum Ausdruck bringt, sondern jene Höhe neuer und für alle Folgezeit zielsetzender Gedankenbewegungen, die sie in der verhältnismäßig kurzen Spanne Zeit von Galilei und Kepler bis zu Newton und Leibniz erreicht hat, und in dieser Zeit ist es wieder der Anfang, wo der neue Geist vornehmlich in dem siegreichen Kampf Galileis gegen die Aristoteliker seiner Zeit hervortritt, der die Naturwissenschaft endgültig als die herrschende Macht kennzeichnet.

Gerade in diesen Anfängen ist es aber wiederum für die allgemeine Verbreitung des naturwissenschaftlichen Geistes charakteristisch, daß es nicht die großen Naturforscher selbst sind, die diese Stellung der neuen Zeit am lautesten verkündigen, sondern Angehörige jener Gebiete, die wir heute als „Geisteswissenschaften“ bezeichnen: Juristen und Staatstheoretiker, die, auf den Wegen eines Machiavelli und Jean Bodin weiterwandelnd, dem naturwissenschaftlichen Denken außerhalb seines eigenen Gebiets zur Vorherrschaft verhelfen, ein Francis Bacon,

ein Thomas Hobbes und nicht zu vergessen ein Johannes Althaus, der scharfsinnige Vertreter des Naturrechts und des Prinzips der Volkssouveränität. Beides zugleich, Staatsrechtslehrer und Philosoph, daneben freilich Eklektiker auf allen möglichen Gebieten, und dadurch hervorragender Zeuge für die Tatsache, daß in der Konstitution des wissenschaftlichen Geistes die Richtung auf die Einzelforschung die führende Rolle spielt, ist der ohne Frage bedeutendste Philosoph dieses Zeitalters Thomas Hobbes, neben dem ein Descartes viel zu sehr als Vermittler mit der vorangegangenen kirchlichen Wissenschaft erscheint, um als echter Repräsentant der Renaissance gelten zu können. In doppelter Beziehung ist Hobbes neben seiner, Einzelforschung und Philosophie verbindenden Stellung der vollkommenste Repräsentant dieses großen naturwissenschaftlichen Zeitalters: er ist es, der den naturwissenschaftlichen Geist am rücksichtslosesten auf die Geisteswissenschaften, auf Psychologie, Soziologie und Politik überträgt, und seine Philosophie bringt zum ersten Mal als allgemeine Grundanschauung den Materialismus in derjenigen Form zum Ausdruck, in der er dem Geist des naturwissenschaftlichen Denkens am vollkommensten entspricht, im Unterschiede von den vorangegangenen rein äußerlich gebliebenen Anlehnungen an die Demokritische Atomistik und von der Vermengung mit moralischen und religiösen Motiven in der späteren französischen Philosophie des 18. Jahrhunderts. Abweichend von diesen Richtungen besteht der charakteristische Zug des im eigentlichsten Sinne naturwissenschaftlichen Materialismus, der dem Zeitalter eigen ist, mag es nun philosophisch an Descartes sich anschließen oder den Spuren eines Wolff und, soweit das engere Gebiet der Naturwissenschaft selbst in Betracht kommt, sogar denen eines Kant folgen, in der Verbindung der Naturwissenschaft mit der Mathematik und den von ihr geleiteten abstrakten Begriffsbildungen. Darin liegt nun aber auch der Grund dafür, daß dieser naturwissenschaftliche Materialismus, weil er von den früheren wie den späteren Gestaltungen dieser Weltanschauung abweicht, bei Hobbes sowohl von den Philosophen, die sich mit ihm beschäftigten, wie von den Naturforschern hinsichtlich ihrer eigenen Denkweise nicht selten verkannt worden ist.

Die Grundlage dieser ganzen Entwicklung der wissenschaftlichen Renaissance bildet schließlich die deutsche Reformation, die, indem sie das wissenschaftliche Denken von der Autorität der römischen

Kirche befreit, dem Geist unabhängiger wissenschaftlicher Forschung vornehmlich in den protestantischen Ländern die Bahn frei macht. Freilich geschieht das in Holland und England mehr als in Deutschland selbst, wo der unselige Religionskrieg die Keime des neuen Lebens auf lange hinaus verschüttet hat, indem er das Geburtsland der neuen Astronomie und der neuen Rechtswissenschaft gerade in der fruchtbarsten Zeit der Wiedererneuerung der Wissenschaften zum Tummelplatz der europäischen Kämpfe um die Vorherrschaft machte. So ist es denn auch bezeichnend, daß erst am Ausgang dieser Zeit der Mann steht, der der deutschen Wissenschaft die ersten Impulse gab, die in dem späteren deutschen Idealismus allmählich über die Schranken der einseitig von der Naturwissenschaft bestimmten Richtung des Denkens zu einer universelleren Weltanschauung führen sollten: Leibniz. Nicht minder besteht die Bedeutung Kants für seine und die folgenden Zeiten wesentlich darin, daß er mit dem Einfluß der mechanischen Naturphilosophie, für die ihm Newton als endgültige Autorität gilt, einzelne Anregungen verbindet, die ihm aus der Leibnizschen Gedankenwelt zugeflossen sind. Diesen hat erst der auf ihn folgende deutsche Idealismus die Fesseln gelöst, die die bisherige Wissenschaft an die im alten Naturrecht fortwirkende Tradition zu binden schienen. Doch ist auch ihm diese Lösung nur dadurch gelungen, daß er sich von vornherein ganz an die geistigen Inhalte des Lebens selbst hielt, um aus ihrer Betrachtung die Werte zu gewinnen, die ihnen in dem Zusammenhang des menschlichen Denkens zukommen, wenn dieser unmittelbar nach den ihm immanenten logischen Gesichtspunkten geordnet wird¹⁾. Dabei gingen dann freilich auch die Beziehungen verloren, die tatsächlich überall Natur und Geist miteinander verbinden, und die gerade in der Entwicklungsgeschichte der Kultur die leitenden Gesichtspunkte abgeben, ohne die ein abschließendes Verständnis nach beiden Seiten nicht möglich ist. Darum war die im Laufe des vergangenen Jahrhunderts eingetretene Entfremdung zwischen den beiden großen Errungenschaften der neuen Wissenschaft, den nach den gegebenen Bedingungen zunächst die Vorherrschaft behauptenden Naturbegriffen und den über Staat, Gesellschaft und Geschichte sich verbreitenden Anschauungen ein notwendiges Ergebnis dieser Lage, in welcher sich die Geisteswissenschaften zwar der Herrschaft des

¹⁾ Bd. 9, S. 84 ff.

naturwissenschaftlichen Materialismus entzogen, aber weder eine ihnen selbst eigene neue Grundlage gefunden hatten, noch überhaupt ein haltbares Verhältnis zwischen beiden großen Gebieten herstellen konnten.

Damit ist die Situation, die im Eingang der neuesten Zeit eintrat, von selbst als eine auf die Dauer unhaltbare gekennzeichnet. Entweder mußte die positive Wissenschaft, die sich der gleichzeitigen Philosophie völlig entfremdet hatte, oder diese Philosophie selbst, oder es mußten beide neue Bahnen einschlagen. Dies letztere ist in der Tat in dem Sinne geschehen, daß sie sich gewissermaßen auf halbem Wege begegneten: die Philosophie, indem sie vorläufig auf Kant zurückging und damit wenigstens das dringendste Bedürfnis nach einer erneuten philosophischen Vertiefung zu befriedigen suchte; die Einzelforschung, indem sie Schritt für Schritt, bei den exakten Wissenschaften beginnend und mit der Biologie endend, den naturwissenschaftlichen Materialismus überwand, vor allem aber das alte Naturrecht durch die Vertiefung in die allgemeineren soziologischen Probleme mehr und mehr aus seinen früheren, teilweise immer noch in der modernen Jurisprudenz zurückgebliebenen Positionen verdrängte. Es kann kein Zweifel daran obwalten, daß der Hauptanteil an der so sich vorbereitenden Versöhnung zwischen Einzelwissenschaft und Philosophie der ersteren zukommt. Zwei Motive haben dazu hauptsächlich beigetragen. Das eine bestand in dem hervorragenden Anteil, den einzelne ihrem allgemeinen Charakter nach naturwissenschaftlich orientierte Geisteswissenschaften an der neuen wissenschaftlichen Bewegung nahmen. So in erster Linie die Psychologie, neben ihr die Soziologie und Anthropologie. Das zweite, gewichtigere Motiv bestand aber in einer bemerkenswerten Umkehrung der Gesichtspunkte der Betrachtung, die in den naturwissenschaftlichen Gebieten selbst und ihren Anwendungen eintrat. Wo dereinst an Stelle einer wirklich philosophischen Grundlage oberflächliche, in den Bahnen des vulgären Materialismus wandelnde Begründungen erhalten mußten, da führte der gleichzeitige Rückgang auf kulturgeschichtliche und psychologische Erwägungen unvermeidlich zu einer Umkehr und Einkehr, die vielfach noch halb im verborgenen vor sich ging, darum aber nicht weniger eine Revolution der Wissenschaften bedeutete.

Als die augenfälligsten Beispiele dieser Art haben wir unter

den allgemeineren Disziplinen die Volkswirtschaftslehre, unter den spezielleren die Technik kennen gelernt (S. 282ff., 309ff.). In der ersteren traten in der Entwicklung der modernen Nationalökonomie Schritte für Schritte gegenüber den in den Anfängen vorherrschenden abstrakt logischen oder rein historischen Gesichtspunkten in der neueren Behandlung der Probleme die psychologischen Motive des wirtschaftlichen Handelns in den Vordergrund. Und mehr als anderswo wurde in der Technik diese Umkehr von den Vertretern der Wissenschaft selbst als ein bedeutsamer Zug der Zeit empfunden. Vor fünfzig Jahren hatte der Satz, daß große technische Erfindungen meist ein neues Zeitalter des wirtschaftlichen Lebens und der sozialen Verhältnisse einleiten, für die neue sozialistische Strömung der Gesellschaftstheorie als eine Hauptbestätigung der sogenannten materialistischen Geschichtsphilosophie gegolten. Heute ist es eine übereinstimmende Überzeugung der Techniker geworden, daß umgekehrt die Entwicklung der Technik zu jeder Zeit von dem Fortschritt teils der allgemeinen Kultur teils der mit ihr verbundenen intellektuellen Motive getragen ist. Was hier in einzelnen Beispielen zutage trat, das hat nun die Völkerpsychologie als eine durchgängige Gesetzmäßigkeit nachzuweisen vermocht, die, wie sie ihrem allgemeinen philosophischen Gehalte nach der neuesten Wissenschaft ihre Richtung gibt, so innerhalb der wissenschaftlichen Arbeit selbst in der zunehmenden Schätzung der Geisteswissenschaften und der Erkenntnis ihrer inneren Zusammengehörigkeit ihren Ausdruck findet.

c. Die Religion.

Die Religion nimmt als ein eigenartiges Gebiet geistiger Kultur heute mehr als jemals eine umstrittene Stellung ein. Nicht als ob es in früheren Zeiten an Kämpfen religiöser Anschauungen oder selbst an solchen gegen die Berechtigung der Religion überhaupt gefehlt hätte. Sicherlich aber sind gerade da, wo man ihr innerhalb der andern Gebiete geistiger Kultur eine irgendwie näher bestimmte Stellung anzuweisen suchte, die religiösen Standpunkte selten so mannigfaltige gewesen wie heute. Nicht nur bringt jede philosophische Weltanschauung ihre eigenen Voraussetzungen an das Problem der Religion heran, sondern diese führt durch ihr Verhältnis zur Wissenschaft und zum Leben Bedin-

gungen mit sich, die sowohl innerhalb wie außerhalb der philosophisch fundierten Theorien noch spezifische Richtungen erzeugen. Dieser ganze Widerstreit religiöser Standpunkte und spezifischer Religions-theorien liegt außerhalb unserer Aufgabe. Sie hat es zunächst nicht mit den Ansichten über die Religion, sondern mit der Religion selbst zu tun, d. h. mit der Gesamtheit der Erscheinungen, die man mit diesem Namen bezeichnet, und mit der Stellung, die sie zur Kultur überhaupt einnimmt.

Da tritt uns nun als eine bemerkenswerte Tatsache zunächst entgegen, daß der Umfang des Begriffs ein verschiedener ist, je nachdem wir ihn aus den die Religion von andern, verwandten Erscheinungen unterscheidenden Merkmalen, oder aber in ihrem genetischen Zusammenhang mit diesen zu bestimmen suchen. Geht man hier von dem ersteren, für die endgültige Begriffsbestimmung entscheidenden Gesichtspunkte aus, so wird es sich wesentlich darum handeln, die Erscheinungen festzustellen, die das Gebiet der religiösen Betätigung des Menschen von andern scheiden. Diese Betätigungen können aber sowohl objektiver wie subjektiver Art sein. Die objektiven bestehen in den Vorstellungen, die der Mensch mit den als spezifisch religiös betrachteten Bewußtseinsinhalten verbindet, und die daher in der Regel unmittelbar als religiöse bezeichnet werden. Den subjektiven wird man alle diejenigen menschlichen Handlungen samt den mit ihnen zusammenhängenden Gefühlsregungen zuzählen, die zu den spezifisch religiösen Objekten in unmittelbarer Beziehung stehen, sei es, daß sie durch dieselben erregt werden oder umgekehrt selbst deren Entstehung bewirken. In der Geschichte der hierher gehörigen Erscheinungen hat der Name „Götter“ die spezifische Bedeutung solcher religiöser Objekte angenommen, und die Handlungen, die sich auf die Götter beziehen, pflegen unter dem Namen des „Götterkultus“ zusammengefaßt zu werden. Das wesentliche Erfordernis für den empirisch-psychologischen Begriff der Religion ist nun dies, daß beide verbunden sein müssen, wenn von Religion im eigentlichen Sinne die Rede sein soll. Götter, die der kultischen Verehrung entbehren, können als Objekte des Mythos oder der Kunst bestehen bleiben, aber als Götter haben sie ihre Geltung verloren. Ähnlich können Wesen, die nicht dem Kreis der Götter angehören, z. B. Dämonen oder Totemtiere, Objekte eines Kultus sein, aber für den psychologischen und darum praktisch bedeutsamen Begriff

der Religion gehören sie nicht zu den religiösen Kultobjekten. Um diese Zusammengehörigkeit fester zu begrenzen, bedarf vielmehr der Götterbegriff nach seinem objektiven Inhalt gegenüber solchen anderen Objekten, die möglicherweise einen Kultus genießen können, einer näheren Bestimmung. Diese besteht aber allgemein darin, daß die Götter menschenähnliche und zugleich übermenschliche Wesen sind, indem ihre Eigenschaften ideale Steigerungen menschlicher Eigenschaften darstellen. Hierbei wird man außerdem auf Grund der wirklich existierenden Göttervorstellungen daran festhalten dürfen, daß diese Idealität der Götter wesentlich zu unterscheiden ist von der ihnen zuweilen zugeschriebenen Unendlichkeit. Vielmehr sind die als wirklich angesehenen Objekte des Kultus, wie sie uns in Mythos und Dichtung sowie in den Kulthandlungen entgegentreten, niemals unendlich. Sie können dies nicht sein, weil sie dadurch aufhören würden Vorstellungen zu sein: die Vorstellbarkeit ist aber ebenso eine unerläßliche Voraussetzung der Götter, wie die Ausführbarkeit der Handlungen, die in der Form von Gebet und Opfer auf die Götter bezogen werden, eine Voraussetzung des Kultus ist. Da diese in den Bedingungen der Kultushandlungen unmittelbar mit den in unseren Vorstellungen gegebenen Eigenschaften der Götter selbst zusammenhängen, so läßt sich daher kurz der Götterglaube als das entscheidende Merkmal der Religion überhaupt bezeichnen¹⁾.

Im Unterschied von diesem konstitutiven Begriff der Religion gibt es nun aber einen allgemeineren, den wir als den genetischen oder auch als den spezifisch kulturpsychologischen bezeichnen können, insofern er der Beziehung der religiösen Erscheinungen zu dem gesamten Umfang der geistigen Kultur und bei diesem naturgemäß gerade auch jenen vorreligiösen zugewandt ist, unter denen wir die nächsten Voraussetzungen und wesentlichen Ursprungsbedingungen der eigentlichen Religion von vornherein vermuten dürfen. Dabei ist übrigens bemerkenswert, daß gerade dieser genetische Standpunkt es hauptsächlich ist, der das philosophische Interesse an dem Problem der Religion in Anspruch nimmt. Dagegen beruht es auf einer unzulässigen Vermengung der Begriffe, wenn man bald den engeren, bald den weiteren schlechthin als Religion definiert, also z. B. die Zaubertänze der Australier und anderer Naturvölker ebensogut wie die griechischen Mysterien-

¹⁾ Bd. 6², S. 404 ff.

kulte oder auch jeden beliebigen noch in der heutigen Kulturwelt verbreiteten Aberglauben der Religion zuzählt. Eben hier ist der Kultus der Götter in den besonderen Formen seiner Ausbildung das endgültige Merkmal zwischen den im eigentlichen Sinne religiösen und den vorreligiösen Kulturen.

Am klarsten tritt uns dies in den hauptsächlichsten und zugleich mannigfaltigsten großen Kulthandlungen entgegen: dem Gebet und dem Opfer. So ist unter den Gebetsformen die Beschwörung durchaus der vorwaltende Bestandteil der vorreligiösen, namentlich der Dämonenkulte, während das Bitt- und das Dankgebet im wesentlichen nur im Götterkultus vorkommen. Ebenso ist unter den Formen des Opfers das Geschenkopfer als eine das Bittgebet wie das Dankgebet begleitende Handlung ein Hauptbestandteil des Götterkultus geworden, der den vorreligiösen Kulturen fehlt oder doch höchstens eine die Beschwörung begleitende Zauberhandlung bildet. Auf die große Wichtigkeit, welche gerade die vorreligiösen Kulte, besonders die das Beschwörungsgebet umgebenden Opferkulte neben andern Erscheinungen, die dem gleichen Gebiet angehören, wie Lustration, Tabu u. a., auch für die religiösen Kulte besitzen, weist gleichwohl der Umstand hin, daß diese frühen Bestandteile eines reinen Dämonenglaubens bei den magischen und mystischen Götterkulturen als bedeutsame Faktoren wiederkehren. Zugleich zeigt dies aber deutlich, daß gerade das Gebiet des Kultus einen weiten Ausblick auf den Zusammenhang der Götterkulte mit den vorreligiösen Bestandteilen der Dämonenkulte eröffnet. Besonders kennzeichnend ist es in dieser Beziehung, daß diejenigen Kultformen, die vor andern einer übersinnlichen Welt zugewandt sind, die Mysterien mit ihren den unterirdischen Göttern und den Unsterblichkeitsgedanken zugewandten Gemeinschaftskulturen ganz besonders in den primitiven Zauberkulturen mit verwandten Erscheinungen sich berühren, wie denn überhaupt der Zauber vor andern die zwischen weit voneinander abliegenden mythisch-religiösen Vorstellungen vermittelnde Idee bildet¹⁾.

Vermöge der Eigenschaften, welche die Götter schon in den frühen Formen der Orts- und Berufskulte und dann im weiteren Verlauf in den Mysterienkulturen als Wesen kennzeichnet, die sich überall mit den religiösen Gemeinschaftsinteressen begegnen, ist nun der Kultus der Götter

¹⁾ Bd. 6², S. 449 ff.

zugleich ein hervorragendes Merkmal der Entwicklung des gemeinschaftlichen Lebens. Insbesondere sind es hier die Himmelsgötter, die die Bedeutung mythologischer Repräsentanten des staatlichen Lebens gegenüber den vorstaatlichen Gemeinschaften des Stammes und der Sippe annehmen. Dadurch, daß sie den Charakter öffentlicher, alle Mitglieder der Staatsgemeinschaft sowie der in die Staatsordnungen eingegliederten Städte, Landschaften und Berufe umfassenden Verbände an sich tragen, sind sie es, die nunmehr innerhalb des staatlichen Lebens selbst wieder zur Bildung rein persönlicher religiöser Genossenschaften anregen, die unter der Leitung besonderer Priesterschaften ihren Gegensatz zu der Staatsreligion und ihren Sondergebieten vornehmlich auch darin erkennen lassen, daß sie Geheimkulte sind. Dadurch berühren sie sich auch hier wieder mit weiter zurückliegenden Stammeskulten, wie sie uns namentlich als Nebenbestandteile amerikanischer Jahresfeste begegnet sind, und die sich durch die Verbindung totemistischer Kulte mit der mexikanischen Himmelsmythologie ausgebildet haben. Dabei scheint es übrigens nicht sowohl der spezifische Inhalt dieser Kulte als ihr Charakter als Geheimkulte sowie die Ausbildung magischer Zeremonien zu sein, der diese frühen Vorläufer der späteren Mysterien kennzeichnet. Auch haben sie mit diesen und anderen geheimen Genossenschaften bereits die paradoxe Eigenschaft gemein, Gradunterschiede in der Stellung ihrer Mitglieder auszubilden, die nach den Vorstellungen solcher Geheimsekte an den Besitz der verschiedenen Grade des Kultgeheimnisses und der davon abhängigen magischen Kraft gebunden sind. Es sind Erscheinungen, die auf der anderen Seite zu den Vereinigungen der Rosenkreuzer und Freimaurer hinüberreichen, und die überall an die Assoziation des Geheimnisvollen mit dem Unbegreiflichen und des letzteren mit dem Wunder erinnern¹⁾.

Geht auf diese Weise der Götterkultus in einzelnen seiner Äußerungen in Erscheinungen über, die jenseits der Religion liegen, so hat auf der anderen Seite die philosophische Entwicklung jene Stellung, welche die Gottheit in menschenähnlichen, aber übermenschlichen Wesen verwirklicht sieht, mit dem Untergang auch da bedroht, wo sie sich auf eine einzige Gottheit beschränkt. Denn diese wird immerhin als ein persönliches und also mit denselben sinnlichen Eigenschaften wie der Mensch ausgestattetes Wesen gedacht. Dies ge-

¹⁾ Bd. 4², S. 526 ff., Bd. 6², S. 436 ff.

schieht vor allem auch da, wo der Götterglaube mit der Philosophie in Berührung kommt. So hat in früher Zeit schon die indische Philosophie die Götter als Symbole übersinnlicher Begriffe betrachtet und damit die Vielheit der Götter auf eine begriffliche Einheit zurückgeführt. Was dieser und allen ähnlichen späteren Umdeutungen des Götterglaubens eigen ist, das ist aber die Überzeugung, daß die Götter geistige Wesen sind. Seinen reinsten Ausdruck hat dieser Gedanke in der platonischen Ideenlehre gefunden, die in diesem Sinne als der für das spätere religiöse und philosophische Denken einflußreichste Versuch gelten kann, die Göttervorstellungen als religiöse Symbole zu deuten, die den rein geistigen und darin den bleibenden Gehalt der Werte des Daseins zum Ausdruck bringen. Dadurch liegt in dieser symbolischen Vergeistigung der Inhalte der Wirklichkeit, die der Mensch in seinen Begriffen nacherzeugt, die Umdeutung der religiösen Vorstellungen in philosophische Begriffe vorbereitet, die die spätere Philosophie als Beweismittel für das Dasein der Götter in einer übersinnlichen Wirklichkeit ansieht. Diese Umdeutung der sinnlichen Wirklichkeit in eine hinter ihr verborgene Ideenwelt knüpft dabei ein Band zwischen Religion, Wissenschaft und Philosophie, indem sie eine rein geistige Welt als den bleibenden Inhalt der von der Wissenschaft gewonnenen Erkenntnis und die religiösen Ideen als den in die sinnliche Wirklichkeit übergehenden Inhalt des übersinnlichen Daseins der Ideen nachzuweisen sucht. Indem die spätere Theologie diese beiden Gedanken, den des geistigen Wesens und den des göttlichen Seins, verschmolz, hat sie jene ontologische Beweismethode geschaffen, die in erster Linie den Gottesbegriff als ein zwingendes Ergebnis logischer Deduktion hinstellte, dann aber, das gleiche Verfahren auf die weiteren christlichen Glaubensinhalte übertragend, den gesamten Paulinischen Lehrbegriff in ähnlicher Weise rein logisch aus der Definition der Begriffe abzuleiten suchte. Bei diesem Punkte hat endlich die Kantische Philosophie in diese Entwicklung eingegriffen. Nicht als ob sie die Unhaltbarkeit der ontologischen Gottesbeweise zuerst dargetan hätte — dies war seit den Tagen des scholastischen Nominalismus des öfteren geschehen, und David Hume hatte den logischen Fehler des Ontologismus bereits überzeugend nachgewiesen. Kants Bedeutung liegt vielmehr nach zwei anderen Richtungen. Auf der einen Seite wies er den inneren Zusammenhang der drei Haupt-

beweise; des ontologischen, kosmologischen und teleologischen, mit der ontologischen Denkweise überhaupt nach; auf der anderen bot er im wesentlichen zum ersten Mal in seinem „moralischen Beweis“ einen Ersatz, der als ein solcher in die spätere Theologie und von ihr aus in die religiösen Glaubensvorstellungen der Gebildeten mächtig eingegriffen hat. In den Anhängern des moralischen Gottesbeweises bildete sich, wie man wohl sagen darf, eine religiöse Gemeinschaft, die auf die Vorstellung eines persönlichen, also menschenähnlich gedachten Gottes überhaupt verzichtete, indem sie ihr ein möglicherweise unpersönlich zu denkendes im menschlichen Gewissen zum Ausdruck kommendes Sittengesetz substituierte. Kant gehörte zwar keineswegs zu den Vertretern der den Götterglauben im alten Sinne überhaupt beseitigenden Anschauung, denn er glaubte an der Substitution eines persönlichen moralischen Gesetzgebers festhalten zu können. Aber dieser Ersatz stand offenbar schon deshalb auf schwachen Füßen, weil ja Kant selbst durch die Zurückweisung der ontologischen Methode einer solchen Umwandlung reiner Begriffe in Realitäten gesteuert hatte; und in diesem Sinne war immerhin die Verwandlung des Sittengesetzes in einen Gesetzgeber gleichfalls eine ontologische Übertragung. Dies spricht sich denn auch darin aus, daß seit Kant die Bemühungen, der Religion eine Grundlage außerhalb der Göttervorstellungen und eventuell sogar außerhalb des Kultus anzuweisen, immer häufiger geworden sind, so daß sie unvermeidlich auch auf ihre allgemeinere Stellung einwirken mußten. Gleichwohl läßt sich nicht verkennen, daß eine solche Folgerung schon deshalb unberechtigt ist, weil sie auf die Frage nach den Grundmotiven der Erscheinungen, die wir unter dem Namen der Religion zusammenfassen, gar keine Antwort gibt, sondern sich mit der Feststellung eines bestimmten, geschichtlich bedingten Zustandes, wie er besonders in den Göttervorstellungen sich ausprägt, begnügt, um sie von vornherein an die in einzelnen geschichtlichen Religionen enthaltenen Merkmale zu binden, unbekümmert darum, ob diese Merkmale in einem notwendigen Zusammenhang mit den überall von geschichtlichen Bedingungen abhängigen Erscheinungen positiver Religionen stehen.

Dennoch ist es gerade der Götterglaube, der, wie er auf der einen Seite das übereinstimmende Merkmal aller geschichtlichen Religionen ist, so uns auf der anderen den Weg zeigt, auf dem dieselben schließ-

lich diese Grenzen überschreiten, um zur reinen Religion des inneren Erlebnisses zu werden. Denn es ist der Götterkult, der ebenso den Anfang der zum geschichtlichen Ereignis gewordenen Religion bildet, wie er seinerseits wieder den Charakter einer Vorstufe zu einer Religion annehmen kann, die der Götter ledig geworden ist, aber sich die läuternde sittliche Kraft ihres Kultus bewahrt hat. Doch mag immerhin der Glaube an die Götter als menschenähnliche, nur dem Menschen an physischer wie an geistig-sittlicher Macht überlegene Wesen ein von keinem andern übertroffenes Mittel der Erziehung zur Religion geworden sein: untrennbar ist diese Verbindung nicht, sondern die Götter und der Kultus sind an sich verschiedene Faktoren der religiösen Erscheinungen, die, wie sie unterhalb der Grenze des Götterglaubens geschieden sind, so auch jenseits der ihm zugehörigen Sphäre religiöser Vorstellungen sich scheiden können. In der Geschichte der Religionen sind in der Tat die Götter ohne Kultus eine nicht ganz seltene Erscheinung: als Götter, deren Lebensdauer abgelaufen ist, oder als Heroen und Helden sind sie zu Gestalten des Mythos geworden, die nicht immer ganz sicher, aber doch mindestens im Grad der Verehrung oder sogar des Glaubens, den sie genießen, der Eigenschaften entbehren, denen die eigentlichen Götter ihren Kultus verdanken. Wie es Götter gibt, die kultlose und in diesem Sinne religionslose Bestandteile des Mythos sind, so kann es nun aber auch umgekehrt Kulte geben, die sich nicht auf außerhalb des Menschen lebende Götter beziehen, sondern ausschließlich in den seelischen Regungen bestehen, die den Kulthandlungen oder — was in diesem Fall die äußere Handlung ersetzen kann — den seelischen Stimmungen eigen sind, die in ihnen, vor allem in den Gebets- und den Opferhandlungen, ihren Ausdruck finden.

Es ist die Mystik aller Zeiten, die vom Brahmanismus an bis zu dessen Vollendung im Buddhismus, von den orphischen und verwandten Mysterienkulten der Griechen bis zu den deutschen Mystikern des 13. und 14. Jahrhunderts anklingt. Am reinsten hat sie vielleicht der deutsche Dominikaner Johannes Eckhart in seiner Predigt von dem in der menschlichen Seele lebenden Gott zum Ausdruck gebracht. Indem hier an die Stelle des Gebets die das Gebet beseelenden Gefühle der Demütigung, der Erhebung, der Beseligung, an die Stelle des Opfers die Gefühle der Gemeinschaft,

der Hingabe des eigenen Selbst treten, kann der Kultus nicht nur der äußeren Handlung, sondern schließlich auch der Gebetsworte entbehren. Er ist zur rein innerlichen seelischen Erregung geworden, hinter der alles was an die äußeren Götter erinnert verschwindet. Die mancherlei Ausdrücke, die man für diesen unserer Vorstellungswelt transzendenten, aber im Gefühl als erlebte Wirklichkeit gegenwärtigen Begriff der Religion gewählt hat, die Einheit mit dem Unendlichen, das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von dem Weltganzen, der Zugehörigkeit zu einer übersinnlichen Welt und ähnliche, sie sind im Grunde nur verschiedene Ausstrahlungen desselben Begriffs.

Auch für diesen Begriff gilt nun, was für die beiden anderen großen Gebiete der geistigen Kultur, die Kunst und die Wissenschaft, gilt: die Religion ist gerade in ihrer zum klarsten Ausdruck gelangten Potenz schon in den frühesten vorreligiösen Erscheinungen vorbereitet, bei denen die Idee einer ohne Götter und ursprünglich vielleicht sogar ohne Dämonen existierenden primitiven Kulthandlung bereits anklingt. Auch darf man wohl sagen, daß die Hauptrichtungen der religiösen Gefühle die gleichen bleiben vom vorreligiösen bis zu jenem überreligiösen Stadium, zwischen denen der Götterkult als die den Übergang vermittelnde religiöse Erziehung der Völker sich einordnet. Insbesondere bilden Gebet und Opfer die beiden Grundformen des Kultus, denen noch die zu reinen inneren Erlebnissen gewordenen Grundstimmungen entsprechen: dem Gebet das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit von einer übersinnlichen Macht, dem Opfer das Gefühl der Hingabe an eine höchste Pflicht. Der Götterkultus entfaltet aber seinen erziehenden Einfluß wesentlich darin, daß jene Mannigfaltigkeit der zu beiden Formen gehörenden Kulte sich ausbildet, die auf der einen Seite in dem Bitt-, dem Dank-, dem Bußgebet, auf der andern Seite in der Hingabe äußeren Besitzes, eigenen Strebens und, als höchster Stufe, in der Selbsthingabe des persönlichen Daseins sich ausspricht. In der Tat gibt es keine durch den Götterkultus erzeugte Gebets- und Opferstimmung, die nicht als rein inneres Erlebnis vorkommen und als solches dann wiederum auf das äußere Leben zurückwirken könnte.

Indem das Gebet mehr die passive, das Opfer mehr die aktive Seite dieser in sich zusammengehörigen Kultstimmungen repräsentiert, ist es vornehmlich das Opfer, und auch dieses wieder

in seiner höchsten Form, der Selbsthingabe der eigenen Persönlichkeit, das besonders fest an den Götterkult geknüpft ist. In dieser letzten Gestalt ist es dann aber wiederum von dem Streben beseelt, sich in einer das sinnliche Substrat dieser Stimmung bildenden Persönlichkeit zu verkörpern. Dieses Streben findet seinen Ausdruck in dem Kultus einer göttlichen Persönlichkeit, die durch ihre Selbsthingabe dem im Opfergebet diese Stimmung in sich wiederholenden Frommen als Vollbringer derselben gegenübersteht. Der Bedeutung, die das Opfer der Selbsthingabe auf solche Weise in der Entwicklung des Kultus gewinnt, verdankt die Gestalt des erlösenden Gottes ihre sittliche Bedeutung in den zur Ausbildung dieses Gedankens gelangten Religionen. Diese Persönlichkeit ist es, die, indem sie als Gott und als Mensch gedacht wird, den ursprünglichen Götterkultus verdrängt, um das kultische Erlebnis an seine Stelle zu setzen. Der Erlöser als der zum Menschen gewordene Gott ist der Repräsentant der idealen menschlichen Persönlichkeit, die in sich selbst in der Opferstimmung das Übel überwunden hat, gegen das keine äußere Opferhandlung schützt, weil es an die Welt selbst gebunden bleibt. So ist in dem Kultus des erlösenden Gottes jener ideale Kultus der weltüberwindenden Stimmung vorbereitet, der schließlich den äußeren Kultus überhaupt beseitigt. Zugleich aber prägt sich hier die Beziehung zu dem geistigen Charakter der Zeiten und Völker in den Formen aus, die dieses Erlösungserlebnis vornehmlich in den zwei Religionen angenommen hat, in denen es zur höchsten Ausbildung gelangt ist: in dem Christentum und in dem Buddhismus.

Das Christentum stellt diesen Gottmenschen in der Gestalt einer idealen Persönlichkeit dar, die sich in ihrem Opfertod hingibt, um die Menschheit von den Sünden und Drangsalen der Welt zu erlösen. Buddha ist dem Orientalen das ideale Vorbild eines göttlichen Menschen, der in seiner Seele die Qualen des Daseins durch die reine, von allen äußeren Hüllen und Trübungen befreite Selbsterkenntnis überwunden hat. So sind es verschiedene Seiten des Seelenlebens, denen die religiösen Stimmungen dort des abendländischen Frommen, hier des orientalischen Asketen entsprechen. Ähnlich sind aber auch die Wege verschieden, auf denen sich diese beiden Erlöserreligionen entwickelt haben, und diejenigen, in die sie ausmünden. Das Christentum ist aus der bis dahin reinsten Form des Göttermythus, aus dem jüdischen Monotheismus

entsprungen, und in dem christlichen Erlösungsgedanken bleibt die Idee der tatkräftigen Menschenliebe als reiner religiöser Affekt fortan lebendig. Der Buddhismus ist aus der Philosophie des Brahmanismus hervorgegangen, dem er die Idee der reinen weltumfassenden und eben darum zugleich weltüberwindenden Erkenntnis entnommen hat, um sie zur religiösen Stimmung weiterzubilden und von ihr aus wiederum diese reine Idee der erlösenden Erkenntnis in den buddhistischen Sekten mit der mythologischen Dichtung der Volksreligion und der buddhistischen Zauberverlegende auszustatten. Gehen so in ihren letzten Gedanken Christentum und Buddhismus scheinbar weit auseinander, so ist es aber gerade der mythologische Gehalt, der beiden ihr Fortwirken im religiösen Kultus der Völker gesichert hat, und der anderseits in den Wirkungen des Kultus die beiden idealen Formen der Selbsthingabe an die religiöse Stimmung, die der tätigen Nächstenliebe und die der Weltverneinung, in den auf jede mythologische Beigabe verzichtenden religiösen Stimmungen einander nahebringt.

Wie sich nun in diesen Entwicklungen der wirklichen Religion die verschiedenen seelischen Richtungen begegnen können, die das religiöse Denken hervorgebracht hat, oder zu denen die verschiedenen positiven Religionen eigenartige Sonderentwicklungen bilden, so bleibt der Religion als solcher eine universelle Bedeutung, die es verbietet, irgendeine Seite ihrer Betätigung als die ausschließlich gültige anzusehen. Was in dieser Beziehung eine gewisse annähernde Geltung bewahrt, ist aber im Hinblick auf das Christentum und die in ihm lebende Erlösungsidee der Vorrang, den das Sittliche gegenüber den andern seelischen Regungen einnimmt. Die Religion als solche kommt dagegen zu kurz, wenn man in ihr mit Kant den Inbegriff der sittlichen Normen sieht, insofern diese als göttliche Gebote betrachtet werden. Auch erhellt die Einseitigkeit dieser Auffassung ohne weiteres schon aus der Mannigfaltigkeit der im Götterkult zum Ausdruck kommenden Inhalte.

Vielmehr umfaßt die Religion das Ganze des seelischen Lebens, wie sich dies am reinsten eben in jenen religiösen Stimmungen und Gefühlen verrät, die zurückbleiben, wenn selbst die letzten Spuren der mythologischen Religion aus der Seele ausgelöscht worden sind. Was gleichwohl den sittlichen Lebensnormen und was auch mit besonderer Stärke der Fortentwicklung der

Religion über den mythologischen Inhalt hinaus zur reinen kulturellen Stimmung ihren Wert gibt, das ist diejenige Eigenschaft, die es verbietet, das Sittliche als ein an sich transzendentes Erlebnis der menschlichen Seele im Sinne der Kantischen Moraltheologie anzusehen. Alles sittliche Handeln und demnach auch die sittliche Norm als solche gehört der sinnlichen Wirklichkeit an. Das Sittliche lebt in der Menschenwelt. Gewiß liegen seine Wurzeln von Anfang an in der Natur des Menschen: aber wie die Natur überhaupt erst durch den Menschen zur Kultur wird, so ist auch vor allem das sittliche Leben ein Bestandteil der menschlichen Kultur und sogar der wichtigste unter ihnen. Soll der Begriff des Sittlichen, wie es seine Geltung im wirklichen Leben vorschreibt, nicht bloß auf das Einzelbewußtsein beschränkt sein, sondern für jeden Menschen die gesamte Sinnenwelt und in ihr zunächst die Menschenwelt umspannen, so ist aber außerdem jene Formulierung unzulänglich, die es als ein ursprüngliches Gebot des individuellen Bewußtseins erscheinen läßt. Denn das Sittliche ist ein Erzeugnis der menschlichen Gemeinschaft, und es bezieht sich daher auch von Anfang an auf die Gemeinschaft in ihren verschiedenen Gestaltungen von den persönlichen Beziehungen der einzelnen an, in Familie, Gesellschaft und Staat, bis herauf zu den umfassendsten Formen des gemeinsamen Lebens in der Menschheit und ihrer Geschichte.

Drittes Kapitel.

Die Zukunft der Kultur.

1. Standpunkt der Betrachtung.

Die Historiker pflegen, wie man annimmt mit gutem Recht, die Zumutung abzulehnen, über die Zukunft Aussagen zu machen, die den Anspruch auf eine irgendwie zureichend gesicherte Wahrscheinlichkeit erheben könnten. Denn, wenn es einen durch die geschichtliche Erfahrung bestätigten Satz gibt, so ist es der, daß nichts zweimal geschieht in der Geschichte. Ein neues Ereignis gehört, mag es einem vergangenen Geschehen scheinbar noch so sehr gleichen, einer neuen Zeit an. Es ist in eine veränderte Umgebung gestellt, die ihm auf alle Fälle eine veränderte Bedeutung verleiht gegenüber den Ereignissen der Vergangenheit, mit denen man es in Analogie bringen kann. Zu dem Axiom, daß sich nichts wiederholt in der Geschichte, könnte man aber vielleicht auch als einen Korollarsatz den andern ansehen, daß, wenn der Mensch ähnlich mit der Gabe der Prophetie ausgestattet wäre, wie er, wenn auch lückenhaft genug, die Vergangenheit im Gedächtnis bewahrt, die Geschichte vielleicht überhaupt stillstehen würde, weil die sämtlichen Wünsche und Pläne, die als Motive vergangener Ereignisse wirksam gewesen sind, sich nur zu einem sehr kleinen Teile nachträglich in der wirklichen Geschichte erfüllt haben. Ist daher die Zahl der Motive menschlichen Handelns, die an einem geschichtlichen Ereignis teilnehmen, noch so groß, die Summe der anderen, die wirkungslos untergegangen sind, wird jederzeit als die unendlich viel größere anzusehen sein.

Die Kulturgeschichte macht keine Ausnahme von diesen psychologisch leicht verständlichen Regeln der Beurteilung historischer Vorgänge. Im Gegenteil gehören gerade die Erscheinungen des Kultur-

wandels und unter ihnen vor allem die Geschichte neuer Erfindungen und Methoden zu den historischen Begebenheiten, die die Unfähigkeit der Miterlebenden, neue Ereignisse in ihrer Bedeutung zu würdigen, am glänzendsten bewähren. So hat jeder Fortschritt der Industrie und Technik die nach der alten Verfahrungsweise Arbeitenden insgemein zu seinen Gegnern. Die Anhänger einer Theorie betrachten jede neue Anschauung mit Mißtrauen, wenn auch eine spätere Zeit ihnen nachweist, daß sie selbst die neuen Anschauungen vorbereitet haben. Dennoch zeigt gerade die Kulturgeschichte ihre Zugehörigkeit zur Geistesgeschichte der Menschheit nicht zum wenigsten darin, daß in ihr ebensosehr gewisse allem Kulturwandel eigene Gleichförmigkeiten des Geschehens wie die Wirkungen neuer Bedingungen, die in den bisherigen Verlauf eingreifen, deutlich hervortreten. Wenn es darum ein Gebiet der Geschichte gibt, für das der Satz der Unberechenbarkeit der Zukunft aus der Vergangenheit immerhin wenigstens für den rückwärtsgekehrten Standpunkt der Betrachtung nicht gilt, so ist dies bis zu einem gewissen Grade das der Kulturgeschichte, und wenn es in solcher Beschränkung allerdings vornehmlich wieder für den Verlauf der materiellen Kultur zutrifft, so ist das ein Vorzug, den das Einfachere, was ja die Verhältnisse der Bodenkultur, der Technik, der Wirtschaft im allgemeinen sind, überall vor dem Verwickelteren, also in diesem Fall vor Staat, Gesellschaft und geistiger Kultur, voraus hat.

Wie nun die höheren Formen der Bodenkultur aus der primitiven Bearbeitung mit Grabstock und Hacke oder wie die Tierzucht aus den primitiven Formen des Zusammenlebens von Mensch und Tier, endlich die Maschinenteknik aus den ursprünglichen Formen des Werkzeugs allmählich hervorgegangen sind, das begreifen wir von unserem rückwärtsgekehrten Standpunkte aus nicht allzu schwer als eine, wenn auch nicht den Dingen selbst, so doch der menschlichen Betrachtung derselben immanente Notwendigkeit. Aber der Vielgestaltigkeit schon des Wirtschaftslebens, dann vollends der Staats- und Gesellschaftsformen gegenüber erscheint auf den ersten Blick jeder Versuch, von irgendwelchen allgemeineren Gesetzen zu reden, beinahe als ein hoffnungsloses Beginnen. Gleichwohl ist es beachtenswert, daß gerade in den Gebieten der geistigen Kultur zwar mannigfach Strömungen entgegengesetzter wie übereinstimmender Art sich durchkreuzen, daß es aber daneben doch ein geistiges Gesamtleben der Menschheit gibt, das

in dem Verkehr der Völker und in den Überlieferungen der Geschichte seine Spuren zurückgelassen hat. Nimmt man diese beiden Tatsachen zusammen, die Einheit des Anfangs und die fortschreitende Differenzierung der Entwicklung, so läßt sich dieser Verbindung nur dann ein Verständnis abgewinnen, wenn man voraussetzt, die menschliche Kultur sei bei aller Mannigfaltigkeit ein nach übereinstimmenden Gesetzen verlaufender Vorgang.

Seit es eine Geschichte als Wissenschaft oder, wie wir diesen Begriff näher definieren können, als Bearbeitung irgendwie durch die Überlieferung bezeugter Tatsachen der Vergangenheit gibt, hat sich der Inhalt dieser Wissenschaft infolge der Beseitigung der mythologischen und sagenhaften Bestandteile bekanntlich immer mehr auf die der Gegenwart verhältnismäßig näherliegenden Erscheinungen eingeschränkt. In diesem Sinne ist der Inhalt der wirklichen Geschichte immer kürzer geworden. Das ist zum Teil wesentlich anders bei dem besonderen Gebiet der Kulturgeschichte. Sie kann nicht umhin, auch auf vorgeschichtliche Anfänge zurückzugehen. Sie nimmt daher die Ethnologie zu Hilfe, um Einblick in Anfangszustände zu gewinnen, die der geschichtlichen Überlieferung entzogen sind, dafür aber in den gegenwärtigen Zuständen der Naturvölker mannigfache ergänzende Zeugnisse finden. Nicht minder steht nun die Kulturgeschichte der Frage nach der Zukunft der Kultur wesentlich anders als die allgemeine Geschichte gegenüber. Natürlich kann auch dieser der Blick in die Zukunft nicht versagt werden; doch hier pflegt sich eine solche Umkehrung der Geschichte nur wenig von den allezeit an das gegenwärtige Geschehen sich knüpfenden Vermutungen über das, was der Gegenwart folgen werde, zu unterscheiden. Denn wie diese beschränkte Antizipation der Zukunft eine wesentliche Bedingung alles menschlichen Handelns ist, so verbindet sich mit ihr für den Historiker höchstens insofern eine Erweiterung des Gesichtskreises, als er etwa daneben noch absichtlich oder unabsichtlich Analogien mit der Vergangenheit zu Hilfe nimmt. Eben hierin ist nun aber der Standpunkt der Kulturgeschichte nicht bloß ein erweiterter, sondern zugleich ein vertiefter, weil die Nachweisung der Gesetzmäßigkeit der Kulturentwicklung notwendig auf die Interpretation derselben übergreift und so zu einem wichtigen, vielleicht dem wichtigsten Hilfsmittel ihrer Erkenntnis wird. Dies ist daher auch der Standpunkt der folgenden Betrachtungen. Vermutungen

über das, was der Gegenwart folgen wird, stehen natürlich jedem frei, und nicht bloß Politikern und Historikern, sondern jedem an den Interessen der Gegenwart teilnehmenden Menschen drängen sich je nach eigenen Lebenserfahrungen solche Vermutungen auf. Aber es ist doch zu erwarten, daß sie ein größeres Gewicht gewinnen, wo sich irgendwie unsere Annahmen über die Zukunft der Kultur auf deren gesamte bisherige Entwicklung stützen können.

Nun setzt dieser Standpunkt einer Umkehrung der Geschichte in die Zukunft, mag sie in einer bloß subjektiven Vermutung oder einer aus dem bisherigen Verlauf der Kultur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit erschlossenen Folgerung bestehen, jedenfalls eine für ihn charakteristische Bedingung voraus, die ihn von dem der eigentlichen Geschichte wesentlich unterscheidet. Kann diese bei jedem Punkte beginnen, bei dem das Interesse an vergangenen Ereignissen einsetzt, so hat der Blick in die Zukunft überall nur einen einzigen Standort, von dem er ausgehen kann: das ist der Standort der unmittelbaren Gegenwart. Was vor ihr liegt, das gehört bereits der wirklichen Geschichte an, was nachfolgt, das ist schon Inhalt jener Antizipation der Zukunft geworden, die eben deshalb nicht mehr Ausgangspunkt derselben sein kann. Diese Gebundenheit an die Gegenwart verleiht daher auch allen in dieser Beziehung angestellten Überlegungen ein relativ vergängliches Interesse, das durch die wirklichen Ereignisse mit Notwendigkeit befriedigt, aber auch beseitigt wird. Dies wird nur dann einigermaßen anders, wenn nicht bloß ein einzelnes, bis dahin noch in der Zukunft liegendes Ereignis, sondern wenn von vornherein der allgemeine Verlauf des künftigen Geschehens in Frage steht. Mit der Erweiterung des Problems erweitert sich dann auch natürlich nicht bloß der Standpunkt der Betrachtung, sondern auch der Spielraum der Bedingungen, zwischen denen sich die zu erwartenden Ereignisse bewegen. Als Voraussetzungen, auf welche sich eine solche Antizipation der Zukunft stützt, werden aber hier nur zwei in Anspruch zu nehmen sein: erstens die unleugbaren Zeugnisse der bisherigen Kulturentwicklung, an die sich die der kommenden Zeit in ihrer durch den bisherigen Verlauf festgestellten Gesetzmäßigkeit anschließt, und zweitens die allgemeine Übereinstimmung der geistigen Eigenschaften des Menschen überhaupt, vermöge deren auch die Motive seines Handelns in ihren Grundzügen dieselben bleiben.

Nun läßt sich das Ergebnis historischer Betrachtung dahin zusammenfassen, daß überall, wo die Entwicklung der menschlichen Gesellschaft zu einem gewissen Abschluß gelangt ist, dieser in der Entstehung des Staates seinen Ausdruck findet, worauf dann der weitere Fortgang der Kultur vor allem an den Staat und seine einheitliche Organisation der materiellen und der geistigen Kräfte der Völker gebunden bleibt. Demnach sondert sich die Frage nach der Zukunft der Kultur in zwei Fragen: in eine Vorfrage nach der äußeren Form des gesellschaftlichen Lebens, die für den Verlauf der künftigen Kultur bestimmend sein wird, also nach dem im Hinblick auf die bisherige politische Entwicklung wahrscheinlichen Staat der Zukunft, und in die endgültige Frage nach der Entwicklung, die mutmaßlich die Kultur selbst auf der Grundlage ihrer in Staat und Gesellschaft sich vorbereitenden künftigen Bedingungen in einer uns näheren Zukunft nehmen wird, und nach der sich daher die Aufgaben richten müssen, die wir uns für die Zukunft zu stellen haben. Oder, anders ausgedrückt: wie haben wir uns die Zukunft des Staates, wie die Kultur der Zukunft zu denken?

2. Die Formen der modernen Monarchie.

In keinem Gebiet völkerpsychologischer Betrachtung hat wohl die Beurteilung der Zustände nach überlebten Unterscheidungen früherer Zeiten bis zum heutigen Tage eine größere Rolle gespielt als im Gebiet der Staatsformen, und der Begriff der Monarchie gehört hier wohl zu denjenigen, die vor allen anderen durch die fortwährende Vermengung von Name und Sache gefälscht worden sind, indem man nach alter Sitte den Namen der Monarchie auf die Erbmonarchie beschränkte und alles was nicht diesen Namen trug den mehr oder weniger demokratischen Staatsformen zuzählte. In seiner lehrreichen Studie „Der englische Staat und der deutsche Staat“ (1917) hat Ferdinand Tönnies auf die gewaltigen Fortschritte hingewiesen, die in neuerer Zeit der allmähliche Übergang der parlamentarischen Regierungsformen in eine durch die imperialistischen Bestrebungen der modernen Staaten gestützte faktische Monarchie gemacht hat, bei der sich hinter dem Namen eines Kabinettspräsidenten die Persönlichkeit eines absoluten Monarchen verbergen kann. Die völkerpsychologische Be-

trachtung der politischen Entwicklung hat uns dieses der modernen Geschichte und nicht zum wenigsten den Erfahrungen des soeben durchlebten großen Krieges entnommene Ergebnis für die gesamte Entwicklung des Staates bestätigt, so daß, wenn man absieht von den im Lauf der Geschichte überaus wechselnden Benennungen, die faktische Monarchie eine Form ist, welcher der Staat zu jeder Zeit zustrebt, und die daher ein besonders prägnantes Merkmal des Staates überhaupt ist.

Die Frage nach der Verbreitung und vollends die nach der Zukunft der Monarchie gewinnt nun aber ein wesentlich anderes Ansehen, wenn wir diesen Begriff in dieser erweiterten Bedeutung auffassen. In der traditionellen Bedeutung, in der ihm Aristoteles in seiner Politik das Gepräge gegeben hat, läßt man in der Regel drei Formen derselben gelten: die Erbmonarchie, auf die der normale Gebrauch des Begriffs nicht selten eingeschränkt wird, die Gewaltmonarchie, die von Aristoteles als Tyrannis bezeichnet und als eine unrechtmäßige Abart der echten Basileia angesehen wird, und endlich die Wahlmonarchie, zu der schon in den primitiven Staatsgebilden afrikanischer und amerikanischer Naturvölker Analogien vorkommen, und die schließlich als rechtlich sanktionierte Form in dem Kaisertum des alten deutschen Reichs als ein politisches Gebilde spezifischer Art verwirklicht war.

Ganz anders erweitert sich jedoch der Begriff der Monarchie wenn wir ihn auf jede politische Verfassung anwenden, die durch die oberste Herrschaft einer einzelnen Persönlichkeit gekennzeichnet ist. Dann ist der Präsident der nordamerikanischen Union ebensogut ein Monarch wie der König von England, und wenn man die Macht in Betracht zieht, die er während seiner Präsidentschaft ausübt, so ist er es in dieser freilich beschränkteren Zeit in viel höherem Grade. Dieses Beispiel zeigt aber auch schon, daß eine solche Erweiterung des Begriffs eine überaus große Differenzierung desselben in sich schließt, und daß sie in sehr vielen Fällen zu der Frage führt, wer in einem bestimmten Staate der eigentliche Monarch sei, ob derjenige, der die äußere Würde und die mit ihr verbundene Repräsentation der Staatsgewalt besitzt, wie der König von England, oder derjenige, der die wirkliche Herrschaft ausübt, wie im selben England der Präsident des sogenannten Kabinetts, d. h. jenes Parlamentausschusses, der die Spitzen der Regierung des Landes in sich vereinigt. Sieht man von diesen in den besonderen geschichtlichen Bedingungen der verschiedenen Staaten begründeten

Schwierigkeiten ab, um als monarchisch jede politische Verfassung gelten zu lassen, die sei es nach der Verfassung selbst, sei es nach der tatsächlichen Überlieferung ein persönliches Staatsoberhaupt besitzt, so kann es keinem Zweifel unterworfen sein, daß noch heutigentages alle europäischen wie nichteuropäischen Staaten monarchisch organisiert sind. Erblickt man das Hauptmerkmal des Staates in der Herrschermacht, so kann dasselbe freilich dem den Staat persönlich repräsentierenden Monarchen in sehr verschiedenem Grade und es kann ihm in manchen Fällen so gut wie gar nicht zukommen, so daß seine Funktion lediglich die der äußeren Repräsentation ist. Hegel hat diese Stellung, die besonders in den parlamentarischen Staaten Europas die in einigen erhalten gebliebene Erbmonarchie allmählich gewonnen hat, mit dem treffenden Bilde eines „Tüpfchens auf dem i“ bezeichnet.

Es liegt unserer Aufgabe allzufern, auf die außerordentlich wechselnden Bedingungen einzugehen, unter denen diese nicht minder wechselnden Erscheinungsformen des monarchischen Prinzips vorkommen. Hier genügt es daran zu erinnern, daß, wenn wir den Begriff der Monarchie sachlich und nicht bloß nach der zufällig gangbaren Benennung verstehen, der gegenwärtige Zustand Europas im wesentlichen dadurch gekennzeichnet ist, daß die Mehrzahl der wirklichen Staatsoberhäupter in den modernen Staaten in der Regel nicht mit diesem Namen genannt wird, sondern daß für sie in den demokratischen Verfassungen der eines „Präsidenten“ geläufig geworden ist. Seine Bedeutung besteht offenbar darin, daß das Oberhaupt des Staates damit unter einen Begriff gebracht wird, der von dem Gedanken an die Erbmonarchie möglichst weit abliegt, um dagegen die allgemeine Beamteneigenschaft und die mit ihr zusammenhängende begrenzte Dauer dieser obersten gegenüber den unzähligen sonstigen Präsidentenschaften zu betonen. Darum führt vor allem das Oberhaupt der modernen Republik den Namen Präsident. Dabei ist es aber eine für die Entwicklung der modernen Demokratie höchst bezeichnende Erscheinung, daß die oberste Gewalt im Staate zwar nicht notwendig von einem offiziellen Präsidenten des Staates selber geführt wird, wie in der nordamerikanischen Union und ihren Teilstaaten, daß jedoch der tatsächliche Zustand einer solchen Organisation entspricht. Dies geschieht aber immer in der Weise, daß die nach der offiziellen Ver-

fassungsform bestehende Organisation des Staates hinter einer sie ersetzenden faktischen Monarchie, wenn auch allerdings nur einer Monarchie auf Zeit zurücktritt.

Insbesondere ist es das sogenannte parlamentarische System, das die geeigneten Übergänge von der demokratischen Staatsform zur Monarchie darbietet, wobei dann diese Übergänge im einzelnen je nach den geschichtlichen Bedingungen in verschiedener Weise erfolgen können, in der Sache selbst aber kein wesentlicher Unterschied besteht. Das natürliche Übergangsglied zwischen dem demokratischen Ausgangspunkt und dem monarchischen Endziel bildet hier regelmäßig eine Oligarchie, bei der zwar noch der Präsident eines Regierungskollegiums eine Zeitlang als bloßer *Primus inter pares* zu gelten pflegt, im weiteren Verlauf aber zum Inhaber der eigentlichen Herrschaftsgewalt wird. Am klarsten steht uns diese regressive Entwicklung zur Monarchie in England vor Augen. Als die alten Parteien der Whigs und der Tories ihre tatsächliche Bedeutung im wesentlichen verloren hatten, existierte die wechselnde Herrschaft dieser auf alte Geburtsunterschiede zurückgehenden Parlamentsmajoritäten noch lange Zeit als ein bedeutungslos gewordenes Schaukelsystem beider Parteien fort, das jeder von ihnen eine bequeme Gelegenheit bot, sich von der Führung der Geschäfte zurückzuziehen, wenn ihr in dieser besondere Schwierigkeiten entgegentraten. Als jedoch im Verlauf der Zeit an die Stelle dieser alten neue unter dem Einfluß realer Interessengegensätze entstandene Parteien traten, gewann die Führung der Regierungsgewalt durch das von den Mehrheitsparteien gestellte Regierungskollegium eine wesentlich andere Bedeutung, während es zugleich einer Erweiterung zustrebte, aus der sich dann wieder notwendig ein engerer Ausschluß schon aus praktischen Gründen als die im Besitz der eigentlichen Regierungsgewalt befindliche oligarchische Gruppe aussondern mußte, deren Präsident endlich die volle Stellung eines faktischen Monarchen gewann. Die Vollendung dieser Entwicklung der parlamentarischen Demokratie in die Monarchie, bei welcher das parlamentarische System eigentlich nur das Vehikel war, welches die Entwicklung ins Werk setzte, findet ihren Ausdruck namentlich in der Tatsache, daß der neue Monarch oder der sogenannte Präsident des Kabinetts nicht etwa von den übrigen Ministern gewählt wird, sondern daß beim Entstehen eines Regierungswechsels zunächst der führende Parlamen-

tarier zum Kabinettspräsidenten als der tatsächlich durch das Herkommen, formell durch den Scheinmonarchen bestimmte wirkliche Monarch wird, der dann die übrigen Minister aus der Zahl der ihm nächststehenden Parlamentarier auswählt und unter ihnen die Geschäfte verteilt. Das ist natürlich ein singulärer Fall, der anderwärts aber immerhin in einer irgendwie durch die besonderen Bedingungen abgeänderten Weise wiederkehrt. Dabei kommt jedoch dem Wechselspiel der Kräfte im parlamentarischen Staat eine wichtige Rolle zu. So hat in Frankreich der Einfluß der Parlamentsmehrheit dazu geführt, daß hier im allgemeinen der präsidierende Minister die wirkliche Herrschergewalt besitzt, während der auf eine längere Reihe von Jahren vom Volk gewählte offizielle Präsident der Republik in eine mehr repräsentative Stellung zurückgedrängt worden ist. Darum kann es geschehen, daß ein als tatsächlicher Monarch amtierender Ministerpräsident, wenn er zum Präsidenten der Republik wird, damit als eine relativ einflußlosere Persönlichkeit hinter den Kulissen der Staatsmaschine verschwindet. Vielleicht darf man sagen: hier repräsentiert England das Stadium eines untergehenden, Frankreich das eines aufblühenden Parlamentarismus, und dem entspricht es, daß in den Ländern, in denen der parlamentarisch regierte Staat, sei es als Republik, sei es als konstitutionelle Scheinmonarchie, entstanden ist, die Verhältnisse in der Regel dem französischen Beispiel folgen. Man kann demnach den allgemeinen Gang der Entwicklung wohl dahin skizzieren, daß die Demokratie zunächst zum Repräsentativsystem führt, das seinem Wesen nach eine Oligarchie weiteren Umfangs mit einer sie krönenden engeren Oligarchie mit monarchischer Spitze ist.

Dieser unter dem Einfluß der wachsenden Tendenz zur Demokratie erfolgenden Entwicklung steht nun als ihr notwendiges Korrelat das allmähliche Zurücktreten gerade derjenigen Form der Monarchie gegenüber, die zumeist den Ausgangspunkt zu ihr gebildet hatte: der Erbmonarchie, und dieses Zurücktreten hat sich naturgemäß in der allmählichen Veränderung der Wertschätzung geltend gemacht, deren die verschiedenen tatsächlichen Herrschaftsformen unterworfen sind. Auf diese Wertschätzung pflegt aber der politische Zustand der Gegenwart den entscheidenden Einfluß auszuüben, und hier ist es nun offenbar der Sieg, den die drei demokratischen Monarchien Englands, Frankreichs und Amerikas über die mitteleuropäischen Länder davon-

getragen haben, der viele Politiker geneigt macht, in dieser faktischen Oberherrschaft der republikanischen Präsidenten überhaupt die wahren Monarchien der Zukunft zu erblicken. Als den Grund für den entscheidenden Vorzug dieser demokratischen Herrschaftsformen pflegt man vor allem in den Ländern, in denen sie zur Geltung gelangt sind, die zeitliche Beschränkung der Herrschaft, ihre Gebundenheit an parlamentarische oder, wie besonders in Amerika, an andere konstitutionelle Hemmungseinrichtungen zu betrachten, denen als eine große Gefahr der Erbmonarchie die Unabsetzbarkeit auch des schlechten Monarchen gegenübersteht. Ob dieses Urteil ein endgültiges sei, mag hier dahingestellt bleiben. Denn es ist kein Zweifel, daß zu andern Zeiten der Vorzug der Erbmonarchie gerade darin gesehen worden ist, daß sie von den Übelständen frei sei, die der Wechsel der Parteiherrschaft in den demokratischen Staatsgebilden mit sich führt. So wird man hier bei dem Ergebnisse stehen bleiben, daß diese Frage überhaupt allzu sehr von augenblicklichen und vorübergehenden Bedingungen abhängig ist, als daß sie endgültig und für alle Völker übereinstimmend zu entscheiden wäre.

3. Die Demokratie vom Marxismus bis zum Spartakismus.

Die Demokratie als Staat oder als eine den demokratischen Staat erstrebende Partei kommt bekanntlich in der Gegenwart im wesentlichen in zwei Formen vor: erstens als demokratische Volkspartei in den innerhalb des demokratischen Bürgertums bestehenden Nachwirkungen der ersten französischen Revolution, und zweitens in der Sozialdemokratie der verschiedenen Kulturländer. Die erste dieser Formen, die seit dem Zeitalter der französischen Revolution im wesentlichen unverändert geblieben ist, können wir hier unberücksichtigt lassen. Für die deutsche Zukunft ist nur die Sozialdemokratie oder der sogenannte Marxismus von Bedeutung. Hier sind es aber drei wesentlich verschiedene Richtungen, die sich in der gegenwärtigen Demokratie Deutschlands gegenüberstehen, und die als Weiterbildungen der von Karl Marx unter dem Doppelnamen „Das Kapital“ und „Kritik der politischen Ökonomie“ entwickelten Theorie der sozialen Bewegung angesehen werden können. Für die verschiedenen Richtungen, die diese Weiterbildungen genommen haben, ist es vor allem bedeutsam,

daß die Theorie auf zwei Voraussetzungen aufgebaut ist: auf einer dogmatischen, die sich auf das letzte Ziel der sozialen Bewegung bezieht, und auf einer geschichtsphilosophischen, die die dialektische Entwicklung betrifft, vermöge deren sich dieses Ziel als ein notwendiges Ergebnis der bisherigen politischen Geschichte herausstellt. Nimmt man diese beiden Bestandteile in ihrer Zusammengehörigkeit, so ergibt sich als letztes Ziel der sozialen Entwicklung die Verstaatlichung oder „Vergesellschaftung“ der Güterproduktion. Wie es Jahrtausende lang gedauert hat, bis das gegenwärtige Stadium der wirtschaftlichen Entwicklung, welches nach dem Charakter der durch das Verhältnis zwischen Unternehmer und Arbeiter gekennzeichneten Wirtschaftsformen das „kapitalistische“ und das der Herrschaft des bürgerlichen Mittelstandes genannt wird, erreicht worden ist, so wird nach Marx voraussichtlich noch eine längere Zeit der weiteren Vorbereitung vergehen, bis die jetzt im Gange befindliche soziale Bewegung zu der an die Sozialisierung aller Formen wirtschaftlicher Arbeit gebundenen Herrschaft der Arbeiterklasse geführt hat. Dies wird nicht von heute auf morgen und vielleicht nicht einmal in einer irgend nahe bevorstehenden Zukunft vollendet sein; aber kommen muß diese Zeit jedenfalls. Daß diese Perspektive konsequenterweise unter der Güterproduktion nur diejenigen Güter versteht, deren man zur Fristung des physischen Lebens, Nahrung, Kleidung, Wohnung usw. bedarf, kann man ihr selbstverständlich nicht zum Vorwurfe machen, da sie damit den geistigen Bedürfnissen und ihrer Befriedigung keineswegs die Berechtigung abspricht. Vielmehr gehören die letzteren zu jenem „Oberbau“ der Kultur, der allen gleich zugänglich sein soll. Rein individuelle Bedürfnisse sind eben nur jene, die den Unterhalt des physischen Lebens gewährleisten; und daß in den Mitteln dieses Unterhalts alle Menschen einander gleichgestellt seien, wird man als eine nicht ungerechte Forderung betrachten dürfen. Es gibt ja kein unabänderliches Naturgesetz, nach welchem sich ein Minister anders kleiden und ernähren müßte als ein einfacher Fabrikarbeiter.

Nun waren weder Marx noch der für die materialistische Zuspitzung des Marxismus wesentlich verantwortliche Friedrich Engels so sehr gewissen Konzessionen an die außerhalb des Wirtschaftsgebiets liegenden Lebensgewohnheiten unzugänglich, daß sie in dieser Beziehung den letzten Konsequenzen mancher sozialistischer und kommu-

nistischer Sekten gefolgt wären. Der Titel „kommunistisches Manifest“ den beide über ihre berühmte Flugschrift vom Jahre 1847 setzten, hat hier bis zum heutigen Tage nicht aufgehört, das Mißverständnis herbeizuführen, als sei damit der Kommunismus in dem uns heute geläufigen Sinne gemeint, während doch die Vorreden, die beide Autoren dem Manifest in seinen späteren Auflagen vorausgeschickt haben, sich ausdrücklich gegen diese Deutung verwahren, die überdies Engels in seiner Schrift „Von der Utopie zur Wissenschaft“ (4. Aufl. 1891) nachdrücklich zurückgewiesen hat. Was Marx bei dem Ausdruck „Sozialismus“ widerstrebte, war aber die Unklarheit, die diesen ebensogut für ultra-reaktionäre wie für gewisse kleinbürgerliche politische Richtungen in jenen Anfängen gebrauchen ließ. So zog er es denn vor, ein Wort zu wählen, dessen Bedeutung immerhin als ein letztes Ziel der proletarischen Klasse anerkannt werden mochte, von dem in einer näheren Zukunft aber nicht die Rede sein konnte. Galt doch diesen Begründern der modernen Sozialdemokratie die Sozialisierung der wirtschaftlichen Arbeit als ein historischer Prozeß, der sich, wie jeder andere, nur allmählich verwirklichen könne. Gleichwohl lag in der Frage nach der möglicherweise anzunehmenden Dauer dieses Prozesses eine Unbestimmtheit, in der von Anfang an eine spätere Spaltung der sozialdemokratischen Partei vorbereitet war. Auf der einen Seite mußte die wachsende Vertretung in den Parlamenten und vornehmlich im Deutschen Reichstag zu einer Modifikation des Programms der Partei führen, das diese zu einer mehr aktiven Mitwirkung bei den parlamentarischen Verhandlungen befähigte. So entstand die gegenwärtige Mehrheitspartei, von der sich dann die Gruppe der sogenannten „Unabhängigen“ als eine radikalere Minderheitspartei schied. Wie es bei solchen Spaltungen zu geschehen pflegt, so wurde nun bald der Kampf dieser Parteigruppen gegeneinander zu einem Hauptinhalt ihrer Tätigkeit, hinter welchem die Beschäftigung mit den Dingen selbst um so mehr zurücktrat, je geringer die Aussicht der sozialdemokratischen Partei schien, jemals in einer absehbaren Zukunft zu einer Teilnahme an der Regierung zu gelangen. Der Streit der beiden Fraktionen bewegte sich aber natürlich in erster Linie um die Frage nach dem Tempo, in welchem das Programm der Sozialisierung für die verschiedenen Wirtschaftsgebiete erstrebt werden solle, und nach dem Grad der Beteiligung einerseits an den Maßregeln,

welche die bestehende Regierung im Sinne der Erleichterung der Lage der proletarischen Klassen bereits unternahm, und anderseits nach den Konzessionen, die vor allem im Hinblick auf die militärischen Bedürfnisse dem Staat berechtigterweise gemacht werden könnten. Die Mehrheitspartei war nach allen diesen Richtungen im allgemeinen zu den nötigsten Konzessionen bereit, die Unabhängigen blieben auf jenem ablehnenden Standpunkte stehen, der natürlich der von selbst gegebene war, so lange die numerische Bedeutung der Partei in Volk und Parlament wenig in Betracht kam. So ergab sich als Resultat dieses Parteistreits, daß unter den beiden Bestandteilen des Marxismus der auf das letzte Ziel gerichtete dogmatische bei den Unabhängigen, der geschichtliche und praktisch politische bei der Mehrheit die Hauptrolle spielte. Die Unabhängigen verlangten fortan die Sozialisierung aller wirtschaftlichen Betriebe und damit den Übergang vom Kapitalismus zum Kommunismus womöglich auf einmal, die Mehrheit betrachtete den Prozeß, in welchem dieser Übergang erfolgen sollte, als einen allmählichen, der zu seiner Vollendung eine sehr lange Zeit in Anspruch nehmen und bei dem sogar für gewisse Gebiete aus praktischen Gründen ein beschränkter individualistischer Betrieb mutmaßlich fortbestehen werde.

Gegenüber diesem Widerstreit der Meinungen bot nun der 4. August 1914 der Welt eine Überraschung, die nach der Lage der Dinge in Deutschland kaum zu erwarten war: das war die Bewilligung der Kriegskredite, die auch unter der Zustimmung der Unabhängigen erfolgte. Daß dieser Akt, bei dem die Einheit der Partei zum letzten Mal in einer besonders feierlichen Stunde sich kundgab, nur durch jene strenge Parteidisziplin zustande kam, die seit langer Zeit diese Einheit gesichert hatte, sollte sich bald herausstellen, da er in seinen weiteren Folgen auch zur äußeren Spaltung der Partei führte. In dieser äußeren Spaltung verrieten sich aber auch schon die Bande, die in Deutschland ungleich mehr als in den anderen europäischen Ländern die Sozialdemokratie an das internationale Programm des Marxismus fesselten. Die Kriegskredite sind damals überall, auch von der Sozialdemokratie, gebilligt worden, aber während der Standpunkt, daß in diesem Fall die nationale Pflicht der Rücksicht auf die internationale Gemeinschaft der Arbeiterpartei voranzugehen habe, in den andern Ländern Europas gewissermaßen als ein selbstverständlicher galt, blieb es im

Deutschen Reich bei dieser ersten einmaligen Kundgebung. Von da an ist die Fraktion der Unabhängigen in die vorderste Reihe der Kriegsgegner eingetreten, und sie hat im Laufe der Zeit unverkennbar auch auf ihre Mehrheitsgenossen einen gewissen Einfluß ausgeübt. Seinen Abschluß fand dieser Prozeß in der Revolution vom 9. November 1918, in der die deutsche Sozialdemokratie in einer einzigen, in allen größeren Städten des Reichs sich wiederholenden imposanten Kundgebung dem Kampf um die Vorherrschaft der Nationen, um den sich bis dahin der Krieg bewegt hatte, ihr Bekenntnis zur Herrschaft des internationalen Sozialismus gegenüberstellte. So sehr dieses Ende des Prozesses, der mit der Bewilligung der Kriegskredite begonnen und mit der Revolution geschlossen hatte, dem weiteren Publikum als das Resultat einer wohl vorbereiteten Geheimverschwörung erscheinen mochte, so war es vielleicht für die Mehrheit der Sozialdemokratie selbst ein überraschendes Ereignis. Und doch lag gerade in dem plötzlichen Eintritt dieses großen Ereignisses die Quelle der unglaublichen Verwirrung, mit der es sich in Szene setzte. War doch der Verlauf der Revolution, der zunächst hinter den Kulissen sich abspielte, ein ganz anderer als derjenige, der in die Öffentlichkeit trat. Schwerlich würde die Mehrheitspartei an die sofortige Einrichtung einer Deutschen Republik gedacht haben; aber der kleinen Minorität der „Unabhängigen“ schien, wie sie klug berechnete, der Augenblick günstig, ihrer Gegenfraktion einen Vorteil abzugewinnen. Sie gingen also zu ihren Genossen von der Mehrheitspartei und fragten: Wollt Ihr mit uns die Revolution machen oder nicht? Wenn nicht, so machen wir sie allein. Das war wiederum für diese eine Lebensfrage, und so wurde die Revolution des 9. November wirklich als ein gemeinsames Unternehmen der sozialdemokratischen Partei in Szene gesetzt, und das geschah nun anscheinend ganz natürlich auf dem Boden der Gleichberechtigung der beiden Fraktionen. So bestanden denn natürlicherweise die nächsten Einrichtungen, die die Sieger der Revolution für ihre vorläufige Herrschaft trafen, vom Standpunkt der Mehrheit aus in einer Reihe von Verzichtleistungen auf die bisherige Herrschaft, von dem der Unabhängigen aus in einer ebenso großen Zahl von Siegen über ihre Mehrheitsgenossen, vom Standpunkt der allgemeinen Politik aus aber in einer Reihe von Maßregeln, die man von Anfang an nicht besser hätte wählen

können, wenn man der künftigen Regierung möglichst große Schwierigkeiten bereiten wollte.

Die erste dieser Maßregeln bestand darin, daß für jedes Ministerium der neuen Staatsverwaltung eine Doppelbesetzung durch einen Mehrheitsgenossen und durch einen Unabhängigen erfolgte. Nun war vor der Revolution die Tätigkeit der Sozialdemokratie zum wesentlichen Teil in der wechselseitigen Bekämpfung dieser beiden Fraktionen aufgegangen. Es war aber selbstverständlich nicht im entferntesten zu erwarten, daß dieser Gegensatz aufhören werde, wenn erst die gemeinsam veranstaltete Revolution gesiegt habe. Die Doppelbesetzung stellte sich daher in der Tat sehr bald als eine völlig unmögliche Einrichtung heraus, so daß sie nach wenigen Wochen aufgegeben wurde. Anders verhielt es sich mit einer zweiten Maßregel, nämlich mit den für die Einzelstaaten an die Stelle der alten Landesregierungen und der ihr untergeordneten Behörden tretenden neuen Gewalten. Hier lag der Gedanke, diesen Aufbau vor allem von unten nach oben eintreten zu lassen, so nahe, daß nach dem die Revolution leitenden Prinzip der Parität der Fraktionen nicht etwa zuerst eine konstituierende Versammlung für das ganze Reich ins Leben gerufen wurde, sondern daß sich in den einzelnen Städten und Provinzen die Parteimitglieder, die hier die Träger der Revolution gewesen waren, selbst als Regierungsgewalt konstituierten. Hierfür war nun aber ein Vorbild gerade innerhalb der fortgeschrittensten demokratischen Richtungen an Stelle des von der bürgerlichen Republik überlieferten parlamentarischen Systems die Einführung lokal beschränkter und daher prinzipiell auf eine Staatseinheit überhaupt verzichtender sogenannter Räte¹⁾.

Nun verstand es sich von selbst, daß die dem Parlamentarismus gegenüber fortgeschrittenere Form der Demokratie von der Fraktion der Unabhängigen als dauernde Einrichtung erstrebt wurde, während

¹⁾ Der ältere Ausdruck für diesen Begriff der Räte ist der französische des Syndikats. Es ist charakteristisch, daß dieses Wort gerade von einer besonders ausgeprägten Erscheinung des Großkapitalismus auf eine der radikalsten Formen der kommunistischen Demokratie übertragen worden ist. Daraus begreift es sich aber zugleich, daß im russischen Bolschewismus eine solche Übertragung nicht brauchbar war, daher sie hier durch das System der „Arbeiter- und Soldatenräte“ eventuell auch „Bauernräte“ ersetzt wurde, Ausdrücke, die hinwiederum den russischen Zuständen angepaßt waren.

die Mehrheitspartei am Parlamentarismus schon deshalb festhielt, weil sie die Einheit des Reichs nicht aufgeben wollte. Von ihr war daher auch das System der Arbeiter- und Soldatenräte zunächst nur als ein vorübergehendes bis zum Zusammentritt der Nationalversammlung gedacht. Als dieser erfolgt war, hatten aber diese Räte nicht die geringste Neigung, ihrerseits zurückzutreten, und die Unabhängigen setzten daher bei der Regierung durch, daß das Rätesystem bestehen blieb, obgleich für dasselbe innerhalb des durch die Wahlen für die Nationalversammlung geschaffenen parlamentarischen Systems ein passender Platz erst gesucht werden mußte. Die Partei der Unabhängigen war aber auch hier keineswegs gewillt auf ihr Programm zu verzichten. So kam es, daß eine völlig neue Situation eintrat. In Wahrheit gibt es heute bei uns nicht mehr, wie das bisher die Regel gewesen war, eine einheitliche sozialdemokratische Partei, sondern es gibt eine Mehrheit von Parteien, die nebeneinander eigentlich die ganze bisher dagewesene Mannigfaltigkeit der sozialistischen Richtungen von der parlamentarischen der Regierungspartei an bis zu den extremen Unabhängigen und ihrer radikalsten kommunistischen Abzweigung, den dicht an die Grenze des Anarchismus reichenden Bolschewisten oder, wie sie in Deutschland genannt werden, Spartakisten repräsentieren. Das war eine neue Situation, die um so größere Schwierigkeiten bot, je mehr die Fiktion bestehen blieb, daß alle diese Fraktionen der Sozialdemokratie im letzten Grunde doch eine einheitliche Partei seien. Daß dies keine Wirklichkeit war, trat zum ersten Mal eigentlich in dem Entschluß Eduard Bernsteins hervor, beiden Fraktionen, den Einheitsparlamentariern und den Unabhängigen, gleichzeitig beizutreten, ein Entschluß, der mit dem einmütigen Protest der Unabhängigen erwidert, und mit dem dasischtuch zwischen beiden Richtungen endgültig zerschnitten wurde. Doch es trat damit ein, was sich bei allen Fraktionsgegensätzen auch der andern europäischen Länder bestätigt hat: diese immerhin bis zu einem gewissen Grade aufrechterhaltene Fiktion dauerte fort, und zwischen Syndikalisten und Bolschewisten wurde zunächst der Grundsatz maßgebend, sich durch solche Unterschiede, mochten sie noch so bedeutsam sein, nicht bestimmen zu lassen. Dafür stand bei der neuen Regierung anfänglich die Tendenz im Vordergrund, jede gewaltsame Unterdrückung der widerstrebenden Richtung zu unter-

lassen und der von selbst, wie man meinte, allmählich eintretenden Versöhnung anheim zu geben. Das war wiederum ein Irrtum. Wenn es eine Aussicht gab, den Kampf zwischen Parlamentariern und Syndikalisten zu vermeiden, so bestand diese in der energischen und sofortigen Bekämpfung der Räterepublik, die den deutschen Staat in eine Vielheit selbständiger Regierungen verwandeln wollte. Die parlamentarische Regierung hat diesen Kampf möglichst aufgeschoben; sie hat abgewartet, bis die Unabhängigen eine zunehmende Macht gewonnen hatten, mit der sie mit Aussicht auf Erfolg den Kampf gegen den Parlamentarismus unternehmen konnten. So trat hier eine ähnliche Veränderung der Lage ein, wie sie allen lange dauernden Kriegen gemeinsam zu sein pflegt: wie im dreißigjährigen Krieg die dynastischen Kämpfe allmählich an die Stelle des Religionskrieges getreten waren, so wurden jetzt die Parteibildungen der Demokratie zu einem Nebeneinander politischer Richtungen, wie er bisher noch nicht existiert hatte. Die Lage des Deutschen Reichs ist dadurch im Laufe der Zeit eher eine zweifelhafte als eine gesicherte geworden, weil nicht wenige der Meinung huldigten, zwischen den trotz Nationalversammlung und Mehrheitsregierung einander bekämpfenden Parteien zu entscheiden, bleibe noch immer eine Aufgabe der Zukunft. Wie man sich nun zu dieser Frage auch stellen möge, so ist die Verbreitung dieser skeptischen Stimmung jedenfalls ein Beweis dafür, daß der gegenwärtige Zustand des deutschen Staates eine Übergangsbildung ist, die ein endgültiges Urteil über die deutsche Zukunft nicht zuläßt. Wenn es trotzdem nicht wenige gibt, die hoffnungsvoll selbst in dieser schweren Zeit in die Zukunft blicken, so leidet es in der Tat keinen Zweifel, daß sich diese Hoffnung nicht sowohl auf die Gegenwart als auf die Vergangenheit unserer Kultur und auf die Leistungen gründet, die die allgemeine Weltkultur in der Vergangenheit dem deutschen Volk verdankt.

4. Parlamentarismus und Sozialismus.

Man pflegt Rousseau als denjenigen zu nennen, der zuerst in seinem „Contrat social“ das Prinzip der Volkssouveränität verkündet und im Zusammenhange damit den Gesamtwillen (*Volonté générale*) als die einende Kraft des Staates bezeichnet habe. In beiden Fällen ist jedoch nicht Rousseau der Urheber dieser bedeutsamen Begriffe, sondern

das Prinzip der Volkssouveränität ist von den deutschen Naturrechtslehrern des 17. Jahrhunderts, allen voran von Johann Althaus (1600), aufgestellt worden, und die Idee vom Gesamtwillen in der wahren Bedeutung dieses Wortes hat zuerst Johann Gottlieb Fichte in seiner Staatslehre entwickelt. Was Rousseau „Volonté générale“ nennt, das ist nicht der Wille vieler oder einer Mehrheit oder gar einer Körperschaft, sondern in Wahrheit der Wille aller einzelnen. Denn nicht irgendein System der Stellvertretung oder die Entschließung nach Majoritäten gilt ihm als maßgebend für die Staatsbürgerschaft, sondern die Abstimmung aller und womöglich die bei dieser sich ergebende Einstimmigkeit. Darum, nicht das englische Parlament und nicht einmal seine Vaterstadt Genf ist ihm das Musterbild einer republikanischen Verfassung, sondern ideale Vorbilder sind ihm die kleinen Urkantone der Schweiz, Glarus, Schwyz, Uri usw., in denen alljährlich einmal alle Bürger zusammenkommen, um über die wichtigeren Angelegenheiten zu beschließen. Wo das Land zu groß ist, um diese einfachste Form der Verfassung einzuführen, da rät er zu einem Föderativsystem, wie es in der Tat später die nordamerikanische Union nach diesem Räte Rousseaus eingeführt hat. Diese Teilnahme aller an der Regierung war für Rousseau die einzig mögliche Form einer wahren Herrschaft aller. Wer seinen Willen dem der andern nicht fügen will, dem soll es überlassen sein aus dem Staat auszuseiden. Die französische Legislative ignorierte diese Unterscheidung, in den berüchtigten Septembermorden von 1792 wurde daher das Umgekehrte versucht: die Aristokraten zu töten, um die zustimmenden Patrioten allein übrig zu behalten.

Auch in Deutschland war im ganzen durch das ältere Naturrecht im Verein mit dem römischen Rechte die gewaltige individualistische Strömung zum Siege gelangt, die mit der Renaissance des 16. Jahrhunderts begonnen und in der Erhebung des Bürgertums zum herrschenden Stande seinen Triumph gefeiert hatte. Da nun aber war es die idealistische Philosophie des 19. Jahrhunderts, die im deutschen Staate und in der Kultur der deutschen Vergangenheit die Spuren auffand, die auf die Energie des Gesamtwillens hinwiesen, der von den korporativen Verbänden älterer Zeit an in der deutschen Volksseele verborgen lag und, nachdem seine früheren selbständigen Triebe ausgelebt waren, in den deutschen Stadt- und Staatsverwaltungen überall von neuem sich regte. Von der Philosophie ist die sozialistische Bewegung später auf die Rechts-

wissenschaft und auf das Leben selbst übergegangen, wo sie in Deutschland neben anderm auch in der sozialdemokratischen Bewegung nachgewirkt hat. Aber mehr als das! Wenn man bedenkt, daß es bei der Demokratie, wie bei andern Dingen, nicht auf die Form, sondern auf die Sache ankommt, dann wird man zugeben müssen, daß wir in Deutschland lange vor dem letzten Kriege im Sinne einer wahren Demokratie einem Schutze der Volksrechte näher kamen als irgendein anderer Staat der Welt, und daß die uns feindlichen Länder erst den Wegen gefolgt sind, auf denen der deutsche Staat in seiner Fürsorge auf allen Kulturgebieten ihnen vorangegangen ist oder sie hinter sich zurückgelassen hat. Seit den Tagen der Reformation hat sich die deutsche Schule fortschreitend von der Stadt auf das Land ausgebreitet, und heute gibt es kaum ein kleinstes Dorf mehr, in dem nicht ein auf einer staatlichen Seminaranstalt herangebildeter Lehrer zu finden wäre. Die französische Revolution hat mit einem großen Aufwand von oratorischem Pomp die von ihr zuerst sogenannte allgemeine Wehrpflicht eingeführt. Aber diese war nicht im geringsten das, wofür sie sich ausgab, sondern zu der wirklichen Wehrpflicht fügte sie das Recht der Stellvertretung durch einen dafür bezahlten Ersatzmann. Die Maßregeln, die die Idee hätten verwirklichen können, wurden so unter der die Revolution beherrschenden Idee der „Heiligkeit des Eigentums“ zu einem Schutzmittel des Kapitalismus. Man muß die Denkschriften Max von Scharnhorsts lesen, um die Voraussetzung zu bewundern, mit der die führenden Deutschen dieser Zeit bis ins einzelste die tief in das gesamte Kulturleben, ebenso in die pädagogischen wie in die militärischen und in die allgemeinen staatsbürgerlichen Aufgaben eingreifenden Konsequenzen erfaßt hatten, die sich aus dieser damals zum ersten Mal ins Leben gerufenen Institution ergeben mußten.

Nicht anders steht es mit den Gebieten des wirtschaftlichen Lebens. In den großen Unternehmungen der sozialen Fürsorge, der Zwangsversicherung, der Altersversorgung ist das Deutsche Reich allen Ländern vorangegangen. Wenn man sich vollends von der Seite der Unterlassungen den positiven Schäden zuwendet, die in den Ländern des wahren Kapitalismus, in England und Amerika, als die bedenklichsten Hemmungen allen noch so wohlgemeinten Reformen in den Weg treten, so bildet in diesen Ländern der Einfluß der Finanzkreise auf das politische Leben eine so ungeheure Macht, daß man fast in

jedem einzelnen Fall zweifelhaft sein kann, inwieweit dieser Faktor nicht die politischen Motive bestimmt oder durchkreuzt. Man lese die instruktive „Geschichte der großen amerikanischen Vermögen“ von Gustavus Myers, eine Geschichte, die einer Erzählung verbrecherischer Unternehmungen beinahe wie ein Ei dem andern ähnlich sieht¹). In der Tat ist es ja von vornherein ausgeschlossen, daß sich ein einzelner Mann Milliarden zu eigen macht, ohne Wege zu wandeln, die zu einem guten Teil jenseits der gangbaren Straße staatsbürgerlicher Moral liegen. Mag man auch annehmen, daß private und öffentliche Moral nicht genau dasselbe sind, so weit entfernen sie sich keinesfalls voneinander, daß nicht die eine auf die andere einwirken müßte. Wenn endlich, und gewiß nach vielen Richtungen mit Recht, die „Sozialisierung“ der Unternehmungen als eine der künftigen Aufgaben der Staatswirtschaft gilt, so sind hier Post, Eisenbahn und Telegraph mindestens in der Organisation, die sie in Deutschland gewonnen, für die ganze Welt vorbildlich gewesen. Auch ist es wohl nur noch eine Frage der Zeit, daß die in ähnlicher Weise dem allgemeinen Bedürfnis dienenden Produkte des Bergbaues denselben Weg der Verstaatlichung wandeln werden. Der größte, freilich heute von den Politikern und Nationalökonomern beinahe vergessene Staatssozialist des vorigen Jahrhunderts, Johann Gottlieb Fichte, hat dazu allerdings noch ein anderes Gebiet und ein weiteres Motiv hinzugefügt: er meinte, große, mit einem überreichen Kapital wirtschaftende, außerdem im Verkehr mit dem Ausland stehende Unternehmungen sollten vom Staat übernommen werden, teils um den Gefahren einer allzu großen Anhäufung des Privatbesitzes zuvorzukommen, teils aber auch um in die in engeren Grenzen sich bewegenden Privatunternehmungen durch die Anwendung verbesserter technischer Methoden und durch die Regulierung der Preise einzugreifen²). Aber Fichtes „geschlossener Handelsstaat“ war freilich auf

¹) Gustavus Myers, Geschichte der großen amerikanischen Vermögen, übers. von Max Schippel, 2 Bde., 1916. Man kann wohl sagen, daß diesen Beispielen gegenüber die großen Unternehmer und Kapitalisten Europas von den Augsburger Fugger an bis auf die international gewordenen Gebrüder Rothschild herab im ganzen die Grenzen bürgerlicher Handelsmoral nicht überschritten haben. Vgl. Ehrenberg, Große Vermögen, ihre Entstehung und ihre Bedeutung, 2 Bde. 1902/05. Zeitalter der Fugger, 2 Bde. 1896.

²) Bd. 9, S. 89 ff.

sittliche Voraussetzungen gegründet, die von dem Prinzip des egoistischen Interesses weit entfernt lagen.

Um so mehr bilden diese Voraussetzungen den vollen Gegensatz zu den Verfassungsvorschlägen, die Herbert Spencer in seiner Soziologie als das zukünftige demokratische Verfassungsideal der zivilisierten Völker überhaupt betrachtet. Nach ihm soll nämlich der Staat, im Gegensatz zu jenen von Deutschland ausgegangenen Maßregeln der Fürsorge, alle Verbesserungen der Lage der Selbsthilfe der Individuen überlassen, dagegen soll der Parlamentarismus nach englischem Vorbild dereinst als Bürgschaft für die möglichste Beteiligung aller an der Regierung eine allgemeingültige Institution der Völker werden. Daß ein derartiger Scheinparlamentarismus keine wahre, sondern eine falsche Demokratie ist, das ist heute auch den Engländern kein Geheimnis mehr. So ist es denn ein merkwürdiger Gegensatz, daß die deutsche Sozialphilosophie der Praxis lange vorangegangen, die englische aber wenigstens in ihren gegenwärtigen Hauptrepräsentanten weit hinter ihr zurückgeblieben ist. Treffender noch würde sich dieser Gegensatz wohl auch dahin bezeichnen lassen, daß die formalen Eigenschaften der modernen Demokratie in England und in den aus dem englischen Parlamentarismus entwickelten Staatsformen, die realen Werte des sozialen Lebens aber der Hauptsache nach zuerst in Deutschland zur Ausbildung gelangt sind.

5. Der Krieg und die Prinzipien der Moral.

Seit wir den Waffenstillstand geschlossen, durch den wir uns nach einer Reihe beispielloser Siege wehrlos in die Hände unserer Feinde gegeben haben, ist die Frage vielfach erörtert worden, was diese in der Geschichte beinahe unerhörte Katastrophe bewirkt habe. Man hat wohl gesagt, die anderen Nationen seien die gereifteren an politischer Erfahrung und uns darum an diplomatischem Geschick überlegen gewesen. Oder man hat auch gemeint, der lange Krieg habe allmählich alle beteiligten Völker innerlich zermürbt, das deutsche Volk aber im Hinblick auf die Übermacht, die ihm gegenüberstand, am meisten. Ich glaube, das sind Nebenmotive, nicht die entscheidenden Ursachen. Was uns gefehlt hat, das sind die festen Ziele, die unsere Gegner sämtlich bei Beginn dieses Krieges vor Augen hatten. Diese Ziele waren andere für jeden. Für die Franzosen war es die Revanche

für den Verlust von Elsaß-Lothringen, für die Engländer die drohende wirtschaftliche Übermacht Deutschlands, für das russische Zarentum das Streben nach Unabhängigkeit vom deutschen Einfluß und die Tendenz nach Westen, von der das russische Reich beseelt war. Alle diese Gegner wurden aber schließlich zusammengehalten durch das eine, wenn auch vielgestaltige Motiv des Nationalismus. Wir haben an einer früheren Stelle jener Bewegung gedacht, die sich im Laufe der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts immer mehr als die vorherrschende Geistesströmung erhoben hatte (S. 369ff.). Sie ist am augenfälligsten da hervorgetreten, wo, wie in Frankreich, eine Nation zunächst nicht sich selbst, sondern eine fremde, vielleicht gerade um des Kontrastes ihrer Eigenschaften willen, auf den Schild erhob. Und doch ist es eben diese von Gobineau begonnene, in Taine, zeitweise in Renan und in den Männern der *Revue germanique* sich ankündigende Strömung germanischer Sympathie, mit der dieses Zeitalter des Nationalismus anhebt. Die übrigen Völker sind dieser Bewegung eines nach dem andern nachgefolgt, und diese hat sich dabei dann freilich unter dem Zwang der Eifersuchs- und der Eitelkeitsmotive allmählich bis auf die kleinsten nationalen Gebilde ausgebreitet. In Frankreich ist unter der Wirkung der Entstehung des Deutschen Reichs dieser Umschlag am gewaltigsten gewesen. Er ist unmittelbar nach einer kurzen Phase des Internationalismus, wie er z. B. den bekannten, gegen die jüdischen Führer desselben gerichteten Dreyfußprozeß umgab, in der während des letzten Jahrzehnts immer mehr zur Herrschaft gelangten imperialistischen Bewegung in Philosophie und Literatur hervorgetreten, und er hat, bezeichnend für das dem französischen Geiste eigene Schwanken zwischen Kontrasten, vornehmlich in den von der deutschen Philosophie zuvor am meisten abhängigen Schriftstellern seinen Ausdruck gefunden (S. 374). Der Krieg hat endlich aus dieser gewaltigen nationalen Bewegung die bekannte Forderung vom „Selbstbestimmungsrecht der Nationen“ entspringen lassen. Daß die besonderen Motive, die im Hintergrund dieses Krieges stehen, in nicht wenigen Fällen in den Annexions- und Eroberungsmotiven, die er erweckt hat, diesem Prinzip entgegenwirkten, ist freilich nicht minder psychologisch begreiflich; und in diesem Sinne sind vielleicht die vom Nationalismus am weitesten abliegenden Strömungen des Bolschewismus und Anarchismus als Reaktionen gegenüber dem in dem Weltkrieg zur höchsten

Steigerung gelangten, aber auch durch diese Steigerung sich selbst auflösenden Nationalismus anzusehen.

Seit den berühmten Reisen Eduards VII. und Poincarés war die gegen Deutschland geplante Vorbereitung zum Kriege so weltbekannt, daß auch die deutschen Politiker, so mangelhaft sonst ihre politischen Einsichten sein mochten, den Krieg voraussahen. Er war, wie ebenfalls bekannt genug ist, auf etwa ein Jahr später von seiten der Verbündeten geplant. Da gab der Mord von Serajewo das Signal zu seinem Ausbruch. Dieser Sachverhalt ist nachgerade jedem so oft durch neue Zeugnisse vor dem Krieg und während des Krieges bestätigt worden, daß darüber eigentlich kein Wort mehr zu verlieren ist. Aber wenn es jemals einem Schuldigen geglückt ist, das Verbrechen, das er selber begangen, auf den abzuladen, gegen den er es verübt hat, so ist es diesmal geschehen. Deutschland sollte den Krieg nicht nur erklärt, sondern von langer Hand vorbereitet haben. Und nicht nur dies, sondern die Neutralen der ganzen Welt wurden allmählich durch die Entente-Prese aufgeboten, um dem Deutschen Reich als dem allgemeinen Friedensstörer den Krieg zu erklären. Zu den Künsten, deren man sich bediente, um die Deutschen als die blutgierigen Barbaren zu denunzieren, die plötzlich und ohne eine vernünftige Ursache über die zivilisierte Welt hergefallen, gehörte unter anderm das Märchen, die deutschen Schriftsteller seien, soweit sie überhaupt als nationale Patrioten in Betracht kommen, samt und sonders einem eroberungsgierigen Chauvinismus'ergeben gewesen. Kein geringerer als Fichte kann aber gerade hier sicherlich als Zeuge für viele gelten. Er hat gegen keine Politik stärkere Worte als gegen eine solche der Eroberung. In der Rede über den „wahrhaften Krieg“, mit der er seine Zuhörer im Jahre 1813 zu den Fahnen des Befreiungskrieges entließ, verkündet er klar und deutlich, daß es nur einen einzigen Fall gebe, in welchem der Krieg nicht nur erlaubt, sondern heilige Pflicht sei. Dieser Fall trete ein, wenn der Feind die Freiheit und Selbständigkeit des Vaterlandes in Frage stelle. So ist Fichte in Wirklichkeit ein Pazifist gewesen; er war es aber allerdings nicht, weil ihm die eigene Nation gleichgültig gewesen wäre, sondern im Gegenteil: er hat die Pflicht Frieden zu halten deshalb als die höchste geschätzt, weil sie allein mit den nationalen Aufgaben des Staates vereinbar sei.

Wie erklärt es sich jedoch, wenn wir selbst nicht die Urheber

dieses Krieges gewesen sind, und wenn unsere militärischen Erfolge, wie die Welt weiß, in Wahrheit uns zu Siegern im Osten und Westen, zu Land und zur See gemacht haben, daß diesen Siegen gleichwohl eine Niederlage gegenübersteht, wie sie in dieser Verbindung vielleicht unerhört ist in der Geschichte? Man verweist auf die Minderwertigkeit der deutschen Staatsleitung, ihren Mangel an Einsicht in die Lage und an Voraussicht. In der Tat, wenn der führende deutsche Staatsmann den Krieg mit einem wissentlich falschen Schuldbekenntnis eröffnete, als er erklärte, durch die Besetzung Belgiens, dessen Zugehörigkeit zur Entente ihm doch bekannt sein mußte, das Völkerrecht brechen zu wollen, da hatte er dem Gegner von vornherein ein Zeugnis eigener Unfähigkeit in die Hand gegeben, das sich nicht weiter übertreffen ließ. Aber es war nicht bloß der Eifer, mit dem dieser Staatsmann fast in jedem entscheidenden Moment das Verkehrte zu tun wußte, sondern es war offenkundig der Zwiespalt der Überzeugungen überhaupt, der von den parlamentarischen Parteien auf weite Kreise und schließlich nicht zum wenigsten auf die Regierenden selbst übergriff, und dieser Zwiespalt hatte freilich seine Quelle in unserer politischen Vergangenheit.

Das 19. Jahrhundert war für einen großen Teil unserer Gebildeten, vor allem für unsere Nationalökonomien und Juristen, eine Zeit der Bewunderung Englands gewesen. Seine Einrichtungen der Selbstverwaltung, sein Handel, die Selbstsicherheit seiner Politik galten als Vorbilder. Was Wunder, daß die Generation, die noch jetzt in diesen Traditionen lebt, in den Berliner Regierungskreisen eine Rolle spielte! Und ebenso begreiflich, daß ihr eine andere Gruppe gegenüberstand, die die Traditionen des Anschlusses nach Osten pflegte, so daß sie schließlich selbst mit dem Bolschewismus glaubte Frieden schließen zu können. Daneben fehlte es von Anfang an nicht an schwarzsehenden Pazifisten, die, im Verein mit den vor allem auf innere Reformen drängenden demokratischen Parteien einer kriegsfeindlichen Politik huldigten. Dazu kam, daß der deutsche Reichstag an sich gewiß nicht mit Unrecht in dieser Zeit schwerer Entscheidungen die Berechtigung eines Einflusses in Anspruch nahm, wie sie den Parlamenten Englands und Frankreichs längst zu Gebote stand, während doch leider gerade in Deutschland die politischen Parteien weit mehr nach andern, religiösen, wirtschaftlichen oder lokalen als nach nationalen Interessen

orientiert waren. Als das Resultat dieser Wirrnisse ergab sich schließlich, daß allen diesen Parteien nur die internationale der Sozialdemokratie, die den Krieg von Anfang an bekämpft hatte, einigermaßen geschlossen gegenüberstand, und daß daher ihr am Ende dieses Zersetzungsprozesses der Sieg, damit aber auch die Verpflichtung zufiel, den Frieden zu schließen, den sie von Anfang an erstrebt hatte.

Noch eine weitere Konsequenz ist aber durch diese Lage der Dinge eingetreten. Sie ist schon von Marx und Engels in ihrem kommunistischen Manifest von 1847 vorausgesagt worden. In dem Augenblick, wo die Arbeiterklasse zum Siege durchgedrungen ist, hat der Begriff der Klasse überhaupt seine Existenzberechtigung verloren. Es ist der Zustand eingetreten, der sich seit Jahren in der Entwicklung des sogenannten vierten Standes angekündigt hat. So schwer man nun aber auch die äußeren Hemmungen in Anschlag bringen mag, die uns in diesem Krieg einer Welt von Feinden erliegen ließen, so muß zu allem dem noch eines Motivs gedacht werden, das allen diesen äußeren Bedingungen überlegen gewesen ist, und das gerade mit der tiefen Friedensliebe des deutschen Volkes zusammenhängt. Dieses Motiv liegt in der Eigenart der sittlichen Gesinnung, die das deutsche Nationalgefühl kennzeichnet, und die freilich in der Auffassung des Staates und seiner Aufgaben durch die überwiegende Macht, die hier seit den Tagen des alten Naturrechts die internationale Wissenschaft ausgeübt hat, zurückgedrängt worden ist. Wohl ist auch im Laufe des Krieges und seiner Folgen viel von der Eigenart der Deutschen gegenüber den andern, namentlich den westeuropäischen Völkern die Rede gewesen; aber diese Erörterungen bewegen sich da, wo sie in offiziellen Dokumenten und in öffentlichen Kundgebungen ihren Ausdruck finden, durchweg in den Gedankengängen, die in gleicher Weise die private und die politische Moral der westeuropäischen Völker beherrschen, und die zur Signatur der Gegenwart überhaupt geworden sind. Das Prinzip, das hier von den geläufigen Maximen des praktischen Lebens an bis zu den gelehrten Diskussionen der Staatswissenschaft und Jurisprudenz geradezu als ein selbstverständliches zu gelten pflegt, ist der „Utilitarismus“. Sein Grundsatz für die Privatmoral ist die Regel:

„Jeder tue was ihm selbst am nützlichsten ist, d. h. was sein physisches Wohl am meisten fördert“;

neben dem als Grundsatz der öffentlichen, besonders der für das politische Leben gültigen Moral der andere steht:

„Der allgemeine Zustand ist der beste, bei dem eine möglichst große Zahl von Menschen ein möglichst großes Glück genießt“, oder, wie Bentham, der Hauptmoralist der westeuropäischen Völker, dieses Prinzip genannt hat, die Regel der „Maximation der Glückseligkeit“¹⁾. Wie sehr diese Anschauung gegenwärtig in dem Gewissen der europäischen Völker dominiert, erhellt daraus, daß derjenige, der etwa diesen Völkerkrieg nach der Literatur beurteilen wollte, die über ihn entstanden ist, wahrscheinlich zu dem Schluß kommen würde, im letzten Grund sei er ausschließlich um gewisser materieller wirtschaftlicher Vorteile willen geführt worden, und er würde in dieser Literatur vielleicht eine willkommene Bestätigung der Lehre eines Karl Marx von der materialistischen Grundlage aller Kultur erblicken können.

Doch näher betrachtet, gewinnen die Dinge ein wesentlich anderes Aussehen. Dann läßt sich der eigentliche Utilitarismus etwa als eine mittlere Richtung zwischen dem strengen Egoismus und dem in der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts zur Herrschaft gelangten Idealismus ansehen, dabei aber allerdings weit mehr nach der egoistischen als nach der idealistischen Seite gerichtet, da er sich schließlich doch selbst als eine durch psychologische Motive vermittelte Abwandlung der vulgären egoistischen Moral darstellt.² Was läßt sich dann aber diesen Prinzipien des Egoismus und des Utilitarismus gegenüber als dasjenige geltend machen, das den in dem deutschen Idealismus gereiften Gedanken der sittlichen Pflicht am treffendsten kennzeichnet? Man hat hier auf Kants berühmte Formulierung hingewiesen:

„Handle so, daß die *Maxime* deines Willens zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne!“

Es ist seine vielgelesene Schrift „Zum ewigen Frieden“, die wohl zu dieser Auffassung geführt hat. Dennoch ist sie ein Irrtum. Diese Schrift gehört zu einer in der gleichen Zeit in allen Ländern verbreiteten Literatur, an der sich Schriftsteller sonst sehr verschiedener Richtungen beteiligten. Um über die letzte Grundlage seiner Moral und vor allem seiner politischen Moral zu urteilen, darf man bei Kant nicht zum „ewigen Frieden“ greifen, sondern man muß seine metaphysische Rechtslehre vom Jahre 1797 und neben ihr natürlich

¹⁾ Vgl. meine Ethik⁴, II, S. 268 ff.

die Kritik der praktischen Vernunft zu Rate ziehen. Da ergibt sich denn allerdings der unendlich tiefere Ernst, den seine private Moral durch den energischen und allem Eudämonismus abholden Pflichtbegriff gewinnt; aber sein Verhältnis zum Staat ist darum kein anderes als das des alten halbegoistischen halb utilitarischen Naturrechts. Der Gedanke der Erziehung der Jugend und der Fürsorge für die geistige Kultur überhaupt liegt ihm völlig fern. Der Staat hat es nur mit den äußeren Gütern des Lebens zu tun. Wollen wir die Grundsätze, die hier der neuere deutsche Idealismus als den wesentlichen Inhalt aller privaten wie öffentlichen Moral zur Geltung brachte, in ein einziges Prinzip zusammenfassen, so ist es vielmehr der Gedanke Heraklits in der Form, die ihm Ferdinand Lassalle gegeben:

„Hingabe an das Allgemeine, das ist der ewige Begriff des Sittlichen!“

Was der griechische Denker, den der vulgäre Rationalismus den Dunkeln zu nennen pflegt, in diesen Worten mit unübertrefflicher Klarheit ausspricht, das hat Fichte in kürzester Form in das Gebot gefaßt „Erfülle jederzeit deine Bestimmung!“ In anderer Form hat Hegel den gleichen Gedanken ausgedrückt, indem er der individuellen Moral, als deren regulatives Prinzip er das Kantische Sittengebot betrachtet, die „Sittlichkeit“ als den umfassenderen und tieferen Begriff gegenüberstellt, der alle diese über das Einzelleben hinausreichenden Gebiete sittlicher Rechte und Pflichten in sich schließt. Es ist dieselbe Scheidung, die nach dem Zeugnis des Tacitus schon in der Urzeit der Germanen das sittliche Leben beherrscht hat, und die durch die Jahrhunderte hindurch in dem korporativen Geist der deutschen Lebensverbände wiederkehrt. Aber wie der Geist der Weltwirtschaft und im Gefolge desselben die utilitarische Moral in ihrer einseitigen Ausprägung von England ausgehend zur allgemeinen sittlichen Norm der Völker geworden ist, so hat sich auch das deutsche Volk dem gleichen Einflusse nicht entziehen können. Das halbe Jahrhundert, das seit der Gründung des neuen Deutschen Reichs hinter uns liegt, ist trotz der Fortschritte vornehmlich auf den technischen Gebieten allzusehr eine Zeit des Strebens nach materiellem Gewinn gewesen. So konnte es kommen, daß man noch jetzt aus der Literatur über den letzten Krieg den Eindruck gewinnen kann, es habe sich in ihm überhaupt nur um Fragen der äußeren Macht

und des wirtschaftlichen Wettstreits gehandelt, während doch die ungeheure Rolle, die in der Vorbereitung desselben das Nationalitätsprinzip gespielt hat, auf die Mitwirkung tieferliegender Gegensätze hinweist, die erst in diesem Krieg ihren Ausgleich finden mußten, um einem neuen Friedensverkehr der Nationen Platz zu machen. Und doch ist es die unwiderstehliche Macht, mit der die Forderung nach einer gerechteren Gesellschaftsordnung sich in fortschreitendem Maße gegen die bestehenden Bevorrechtungen und Besitzunterschiede erhebt, die nicht bloß ihre kräftigste, sondern im Grunde ihre einzige Stütze eben in jenem Gedanken findet, dem zuerst Fichte in seinem Naturrecht Ausdruck gegeben hat, in dem Gedanken, daß der einzelne für die Gemeinschaft da ist, nicht umgekehrt. Dieser Gedanke aber ist es, der nicht allein aus der heutigen Rechtswissenschaft, sondern selbst aus der Volkswirtschaft so gut wie verschwunden ist, dergestalt, daß hervorragende Vertreter der Nationalökonomie in Erstaunen geraten, wenn man ihnen versichert, daß Fichte der erste Staatssozialist des vorigen Jahrhunderts gewesen sei¹⁾. Wohl ist auf Ferdinand Lassalle ein Abglanz Fichtescher Denkweise übergegangen; aber schon bei ihm hat die Tendenz des Agitators diesen Zug gegenüber der Doktrin vom Kampf der Gesellschaftsklassen zurücktreten lassen, und vollends durch Marx und Engels ist jene einzig berechnete sittliche Grundlegung des Staatssozialismus durch die umkehrende Deutung, die sie der geschichtsphilosophischen Auffassung Hegels gegeben haben, völlig in ihr Gegenteil verkehrt worden. So ist es gekommen, daß die heutige Sozialdemokratie nicht nur ein verzerrtes Gegenbild jenes allein haltbaren Staatssozialismus ist, sondern daß sie auf dem Boden der gleichen materialistischen Gesellschaftsmoral steht wie der Kapitalismus, den sie bekämpft. Darum wird der wahre Sozialismus erst durch eine völlige Umkehrung der marxistischen Moral in ihr Gegenteil wiedergewonnen werden, und es kann kein Zweifel daran obwalten, daß die deutsche Ethik auf der Grundlage der strengen Pflichtmoral Kants dazu berufen ist, diese Umkehrung zu vollbringen.

6. Das Selbstbestimmungsrecht der Völker und der Völkerbund.

Eines der merkwürdigsten Zeugnisse für die Widersprüche, in die sich im Verlauf des vergangenen Krieges die politischen Motive

¹⁾ Vgl. Völkerpsychologie, Bd. 9, S. 95 ff.

der Gegenwart verwickelt haben, ist wohl das sogenannte „Selbstbestimmungsrecht der Völker“. Es bildete von Anfang an den Hauptinhalt des Friedensprogramms, das als die Grundlage einer künftigen Neuordnung zu dienen habe. Aber wo immer eine solche Neuordnung tatsächlich eingeführt werden sollte, da ließ man das Selbstbestimmungsrecht allenfalls so lange gelten, als es für diejenigen vorteilhaft schien, die sich die Wahrung desselben angelegen sein ließen. So glaubten unsere verbündeten Feinde den von beiden Seiten erstrebten Anschluß der deutsch-österreichischen Lande an Deutschland verhindern zu sollen, während wir selbst die freie Selbstbestimmung beider Teile des deutschen Volkes um so mehr wünschen müssen, weil wir in der Gründung eines großdeutschen Reiches eine neue Aufgabe sehen dürfen, die die gegenwärtige Niederlage in einen künftigen Sieg der deutschen Kultur verwandeln könnte. Noch absurder ist aber eine weitere Konsequenz, die seltsamerweise nicht nur unsere Feinde, sondern die gelegentlich auch deutsche Politiker mit dem Selbstbestimmungsrecht der Völker zu vereinbaren wissen: sie sehen das Heil unseres zukünftigen Verfassungslebens in der möglichst getreuen Nachbildung des parlamentarischen Systems. Als wenn der Vorteil des Selbstbestimmungsrechts nicht zu einem wesentlichen Teil auch darin bestünde, daß die politischen Bedürfnisse keineswegs überall die gleichen sind, und daß sich daher die parlamentarischen Einrichtungen besonders in den großen Kulturstaaen, wie in England, Frankreich, in der amerikanischen Union, verschieden gestaltet haben. Für den deutschen Staat wird diese Forderung um so mehr gelten, als die deutsche Kultur noch in höherem Grade als eine eigenartige derjenigen dieser anderen Völker gegenübersteht. Denn gerade bei den Verfassungsfragen macht sich vor allem der Gegensatz geltend, der hier bis auf die letzten Grundlagen des gemeinsamen Lebens zurückgeht, und der dem Prinzip der „Maximation der Glückseligkeit“ oder, wie es auch genannt zu werden pflegt, dem der Freiheit und Gleichheit aller im Sinne der überkommenen individualistischen Moral das der Pflege der geistigen Güter als einer Pflicht der Hingabe des einzelnen an die Zwecke des gemeinschaftlichen Lebens gegenüberstellt. Mag dort ein Wahl- und ein Abstimmungssystem, die den Staatsbürger lediglich nach der Gleichheit seiner physischen Lebensbedürfnisse als Individuum zählen, als das angemessene erscheinen, so repräsentiert

hier ein aus allgemeinen Wahlen hervorgegangenes Volkshaus selbstverständlich immer nur die eine Seite eines solchen Vertretungssystems, dessen andere als ein zweckmäßig festgelegtes System von Vertretungskörpern der Berufe und Landschaften hinzutreten muß. Nicht beide, Volkshaus und Ständehaus, wie wir diesen zweiten korporativen Vertretungskörper nennen wollen, in bunter Mischung, sondern als gesonderte Gebilde, dürften hier, dem korporativen Geiste des Volkes nicht minder wie der höheren Wertung der geistigen Interessen entsprechend, die der nationalen Eigenart der Deutschen am meisten adäquate parlamentarische Form sein¹⁾. Ihre Mischung würde infolge der Tendenz eines Volkshauses zur Vorherrschaft immer wieder die Neigung zu einem Übergewicht der bloßen Zahl über den inneren Wert der Faktoren mit sich führen, während umgekehrt ein Ständehaus der gedachten Art vermöge des natürlichen Einflusses, den sich die sachverständigen Vertretungskörper über die bloß nach lokalen oder parteipolitischen Interessen gewählten verschaffen, dem Gemeinwohl ohne Frage besser dient, analog wie aus anderen Gründen in der Verfassung der amerikanischen Union der Senat das Übergewicht über das Repräsentantenhaus besitzt.

Zu der Forderung eines für alle Länder gleichförmigen Parlamentarismus bildet nun aber der Plan eines „Völkerbunds“ offenbar eine bemerkenswerte Ergänzung, namentlich insofern, als dieser Bund für eine nähere Zukunft eine Art Fortsetzung des Bundes der Ententestaaten und damit eine Erneuerung des vormaligen Systems der Großstaaten sein soll, während dem Deutschen Reich neben den kleineren Staaten der Zugang zu dieser Vereinigung wenigstens vorläufig verschlossen wird. Bekanntlich ist darum die sofortige Aufnahme in diesen Völkerbund eine Hauptforderung vieler unserer deutschen Patrioten. Man übersieht dabei, daß es gerade die Ausschließung aus dem beabsichtigten Bunde ist, die diesem einen Charakter verleiht, der den Beitritt zu ihm für uns selbst eigentlich unmöglich macht. Denn offenbar

¹⁾ Man vergleiche die lesenswerte Abhandlung von Karl Binding „Die staatsrechtliche Verwandlung des deutschen Reiches“, Januar 1919. Es ist in hohem Grade bemerkenswert, daß das Streben, für das sogenannte „Rätesystem“ eine organische Verbindung mit dem parlamentarischen System zu schaffen allmählich innerhalb der sozialdemokratischen Mehrheit ähnlichen Gedanken eine zunehmende Bedeutung verschafft hat.

ist der Völkerbund in dieser Form nichts anderes als ein Bund zur Beaufsichtigung und Kontrolle aller der Staaten, die nicht zu ihm gehören; und wenn er nebenbei einen würdigen ornamentalen Abschluß des berühmten Wilsonschen Weltprogramms bildet, so eignet er sich dazu um so mehr, als er ein besonders wirksames Mittel ist, um Annexionen und willkürliche Vergewaltigungen hinter hochtönenden humanen Redensarten zu verbergen¹⁾. Ein charakteristisches Symptom dieses Verhältnisses ist es denn auch, daß nirgends so viel vom Völkerbund die Rede ist, wie in der deutschen Presse, während doch uns dieser Völkerbund wenigstens vorläufig nichts angeht. Aber es waltet hier offenbar dasselbe Verhältnis ob wie bei den 14 Punkten des Präsidenten Wilson: wir glauben daran, während innerhalb der Entente dieser Glaube auf sehr schwachen Füßen steht. Muß doch allmählich jedem die Erkenntnis tagen, daß dieser Krieg überhaupt kein Krieg im gewöhnlichen Sinne gewesen ist, bei dem es nur Sieger auf der einen und Besiegte auf der andern Seite gibt, sondern eine Weltrevolution, bei der eigentlich nur Besiegte existieren und es sich schließlich allein darum handelt, welches Schicksal das schlimmere ist, das die an der Weltkatastrophe beteiligten Völker erleiden. Jedenfalls hat die Entente im Stillen längst aufgehört, eine „Entente“ im wörtlichen Sinne zu sein. Wie die europäische Weltrevolution ausgehen wird, läßt sich noch nicht voraussehen. Begonnen hat sie mit der Verschwörung der Entente gegen Deutschland, ihren Kulminationspunkt hat sie erreicht, als es derselben Entente gelungen war, ihre eigene Schuld dem friedliebenden Deutschen Reich unter dem Vorgeben aufzubürden, dieses sei der Vertreter des Imperialismus und Militarismus gegen die Demokratie. Nachdem die deutsche Republik in der Aufrichtung der Demokratie vorgegangen ist, sind umgekehrt unsere Feinde die offenkundigen Vertreter des Kapitalismus und Imperialismus geworden, und auf welche Seite endgültig der Sieg fällt, bleibt schließlich dahingestellt.

¹⁾ Unser vormaliger Minister des Auswärtigen Graf Brockdorff-Rantzau hat allerdings dem Projekt dieses Bundes eine Umbiegung gegeben, die seinen Sinn zu einem wesentlich andern machen würde. Er schlug vor, der Völkerbund solle sich auf gewisse allgemeinnützliche wirtschaftliche Verabredungen beschränken. Das würde eine mit der Selbständigkeit aller Staaten vereinbare und darum mögliche Abänderung gewesen sein, die aber allerdings die Wiederauslieferung unserer Kolonien voraussetzte.

7. Die Heiligkeit des Eigentums und die Heiligung der Verträge.

Die oben formulierten Sittengesetze der Philosophen verschiedener Zeiten und Nationen besitzen durchweg den Charakter von Abstraktionen, in denen die Philosophie den allgemeinen Inhalt der sittlichen Anschauungen zusammenzufassen sucht, die aber in dem Bewußtsein der Völker selbst immer nur in der Form konkreter Anwendungen oder als einzelne im praktischen Leben bevorzugte Wertbegriffe vorkommen. Dabei bringt es dann die vorwiegende Richtung der sittlichen Beurteilung auf die einzelne Persönlichkeit mit sich, daß auch unter dieser Beschränkung die individuelle Moral im Vordergrunde steht, indem hinter den persönlichen Moralgesetzen wiederum die allgemeineren, die sich auf das Verhältnis des einzelnen zur Gemeinschaft beziehen, zurücktreten. So ergeben sich hier drei Abstufungen populärer Moralbegriffe. Eine erste umfaßt die individuellen Wertbegriffe, die sich unmittelbar auf diejenigen Lebensgüter beziehen, die für jeden einzelnen als bevorzugte gelten. Aus ihnen ergeben sich dann ohne weiteres als ihre selbstverständlichen Verallgemeinerungen die im öffentlichen Leben anerkannten Werte, und diese lassen endlich in weiterer Folge darauf zurückschließen, ob außerdem noch den individuellen übergeordnete sittliche Werte existieren. Der letztere Punkt ist es dann erst, der über die beiden Richtungen entscheidet, die sich als die des Individualismus und des Kollektivismus gegenüber treten. Darum beziehen sich diese für das politische Leben geltenden Gegensätze auf Wertbegriffe, die durchaus bereits der individuellen Moral angehören, außerdem aber die Tendenz zur überindividuellen Betätigung in sehr verschiedenem Grade in sich tragen. Dies erhellt besonders deutlich, wenn man etwa die Utilitätsmoral der westeuropäischen Völker und die deutsche Gewissensmoral als ursprüngliche Richtungen gegeneinanderhält. Dann äußern sich solche nationale Gegensätze prägnant in bestimmteren konkreteren Maximen, die denselben Richtungen sittlicher Beurteilung angehören, dabei aber durch eine ihnen eigentümliche religiöse Verankerung der Begriffe sich auszeichnen.

Hierfür ist es nun überaus charakteristisch, daß auf diese Begriffe mit Vorliebe die Idee der „Heiligkeit“ angewandt worden ist, obgleich es sich bei ihnen nicht im mindesten um eine Heiligkeit im spezifisch

religiösen Sinne des Worts zu handeln pflegt. Daß das Eigentum, insbesondere in der Form des Reichtums, von der populären Moral als ein hohes Gut geschätzt wird, ist eine bekannte Sache. Zum ersten Mal hat aber die französische Revolution dasselbe unter dem Namen der Heiligkeit geradezu als einen der höchsten Wertbegriffe proklamiert. Dem entspricht es, daß in Bentham's Moralphilosophie so gut wie in der englischen Nationalökonomie, die in dieser Beziehung als übereinstimmende Richtungen gelten können, die Schätzung der sittlichen Werte nach ihren ökonomischen Äquivalenten die entscheidende Rolle spielt. In nichts äußert sich aber auch der Charakter der französischen Revolution und ihrer Nachwirkungen deutlicher als einer im eminenten Sinne kapitalistischen Bewegung. Natürlich hatte die bei einzelnen Mitgliedern der gesetzgebenden Versammlungen bereits sich regende Tendenz, das Prinzip der Rechtsgleichheit zu einem solchen der Besitzgleichheit zu erweitern, eine gewisse Rolle gespielt, daher gerade im Kampf der Mehrheit gegen diese sozialistische Konsequenz die Heiligung des Besitzes als allgemeingültiger Grundsatz sich durchsetzte; aber dies geschah nur, weil die allgemeine Anlage der moralischen Schätzung von vornherein nach dieser Seite ging. Dagegen ist auch die Kantische Formel des Sittengesetzes zu unbestimmt, als daß sich das Volksgewissen mit ihr irgendeine klare Vorstellung verbinden könnte. Aber wenn es etwas gibt in dem Gebiet der praktischen Moral, was immer und überall im Leben und Verkehr der Deutschen als ein heiliges Gebot Anerkennung findet, so ist es das Gebot der Treue und der Erfüllung der Verpflichtungen, die der einzelne seinem Nächsten gegenüber eingegangen hat. Nicht in dem äußeren Besitz, sondern in dem inneren Wert, der in der Zuverlässigkeit des Charakters und in der treuen Erfüllung der Pflichten, in die den einzelnen das Leben gestellt, oder die er aus freien Stücken übernommen, zum Ausdruck kommt, erblickt daher die deutsche populäre Moral die wahre Probe des sittlichen Charakters. Als Kehrseite dieser Gesinnung reicht als die schwerste Verfehlung zwischen Göttern und Menschen die gegen die Pflicht der Vertragstreue bis in die Anfänge des germanischen Mythos zurück. Umgekehrt: zu tun was Vorteil bringt, zunächst dem Handelnden selbst, dann den andern, in deren Interesse er handelt, das ist im Gegensatz dazu ins Populäre gewendet der Kernpunkt der westeuropäischen Utilitätsmoral. Dieser verschiedenen Maxime des Handelns entspricht natur-

gemäß ganz die völlig verschiedene Beurteilung, die der Deutsche den Ereignissen des politischen Lebens gegenüber einnimmt. Die berühmten 14 Punkte, in denen der amerikanische Präsident Wilson die Bedingungen des künftigen Friedens zusammengefaßt hatte, und ihre Folgewirkungen sind eine vollendete Probe für dieses verschiedene Verhalten. Unsere Gegner haben, getreu dem utilitarischen Gebot solcher Hilfsmittel der Unterhandlung, ihre Vorschläge als vorübergehende betrachtet, die sie wieder zurückzogen, wo es ihrem eigenen Vorteil nützlich schien, weil ihnen dieser Vorteil für das höhere Gut galt. Wir Deutsche, denen es eine heilige Pflicht ist, sein Versprechen zu halten, haben dieselben Gesinnungen auf jene übertragen und im Vertrauen darauf, daß sie in ähnlicher Weise ihr Wort halten, wie wir es selbst zu tun gewohnt sind, unser Heer aufgelöst, uns wirtschaftlich und politisch wehrlos gemacht in der Zuversicht, die gleiche Heiligkeit der Verträge auch auf der andern Seite voraussetzen zu dürfen. Wir haben uns darin getäuscht, aber wir würden darum sicherlich ein nächstes Mal nicht anders handeln, als wir diesmal gehandelt haben. Wir ziehen es vor, nicht die Betrüger, sondern die Betrogenen zu sein. Denn hier handelt es sich um einen Gegensatz nationaler Moral, der unaufhebbar ist, weil er überall wiederkehrt, wo die Nationen in analogen Lebenslagen einander gegenüber treten. Ich habe in meiner Jugend eine Szene erlebt, die der Gefahr der Aushungerung, wie sie in dem letzten Kriege das gesamte deutsche Volk bedrohte, beschränkt allerdings auf die Pariser Bevölkerung, überraschend ähnlich sah, nur daß die Rollen damals in entgegengesetztem Sinne verteilt waren. Noch entsinne ich mich lebhaft des Moments, wo die Einschließung von Paris durch die deutsche Armee aufgehoben wurde, und noch stehe ich unter dem Eindruck der Eile, mit der die Deutschen bemüht waren, so schnell wie möglich der Not der belagerten Bevölkerung abzuhelpfen. Vom gemeinen Soldaten bis zum kommandierenden General erfüllte diese Sorge selbst die belagernden Truppen. Nicht minder war die deutsche Regierung bemüht, den Franzosen die gewünschte Rückkehr zu geordneten friedlichen Zuständen zu erleichtern, um ihnen nach Abschluß des Friedens die volle Souveränität ihres Staates wiederzugeben. Wo hätte damals jemand daran gedacht, die Pariser Bevölkerung sofort wieder dem Hunger preiszugeben, wenn etwa die Friedensverhandlungen zu stocken anfangen, oder wo hätte gar der deutsche Staat es für denkbar gehalten,

auf eine unbegrenzte Zahl von Jahren hinaus den französischen Staat einer nichtswürdigen Versklavung preisgeben zu wollen, die ihn zum entehrten Werkzeug der Sieger machen sollte? Darum, wenn in den Kreisen unserer Feinde die Meinung verbreitet ist, in den zahllosen Protestkundgebungen gegen die schmähhchen Friedensbedingungen, mit denen die Entente das Werk ihres Waffenstillstandes gekrönt hat, seien die Gefühle der Entsagung und Enttäuschung die vorwiegenden gewesen, so würde das ein gewaltiger Irrtum sein. Das einzige Gefühl, das diese Kundgebungen erfüllte, war vielmehr das der grenzenlosen Verachtung, mit der das deutsche Volk der Gesinnung gegenübersteht, von der dieser angebliche Friede getragen ist, und der zu dem gleichzeitig in Aussicht gestellten Friedensbund der Völker einen von vornherein zur Lüge verdammtcn Gegensatz bildet.

8. Diktatfriede und Vertragsfriede.

In seiner Schrift „Zum ewigen Frieden“ vom Jahre 1795 hat Kant als den ersten seiner Präliminarartikel den Satz ausgesprochen: „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalt des Stoffes zu einem künftigen Krieg gemacht worden.“ Obgleich diese Bedingung als eine vorläufige erscheint, die den definitiven Erfordernissen eines dauernden Friedensschlusses vorausgeht, so ist sie doch an sich die wichtigste, weil in ihr zum ersten Mal klar und deutlich die beiden Formen des Friedensschlusses unterschieden sind, die vom Anfang der Geschichte an als Gegensätze einander gegenüberstehen, und die wir als den falschen und den wahren Frieden bezeichnen können. Der wahre Friede ist der Vertragsfriede. Er ist das Resultat von Verhandlungen, bei denen jeder Kriegführende auf einen dauernden Frieden hoffen kann, weil er jedem ein Ergebnis bringt, das als ein im Verhältnis zu den obwaltenden Bedingungen befriedigendes betrachtet werden darf. Die Grundbedingung für einen Vertragsfrieden ist daher ein gerechter Friede, bei dem keiner der Beteiligten den andern übervorteilt. Davon ist der Diktatfriede gerade das Gegenteil. Er legt dem Besiegten oder, wenn es darauf ankommt, auch nur dem scheinbar Besiegten, alle Verpflichtungen auf, die der Krieg mit sich gebracht, und der Sieger gewinnt nur Vorteile, mögen nun diese in der Aneignung eines dem Besiegten angehörigen Ländergebiets oder

in einer Kriegsentschädigung bestehen, oder endlich die Unterjochung des besiegten Volkes in sich schließen. Diese Bedingungen bringen es von selbst mit sich, daß der Vertragsfriede ein dauernder sein kann, während der Diktatfriede nur so lange zu dauern pflegt, als der Sieger die Macht hat, die von ihm diktierten Friedensbedingungen aufrecht zu erhalten. Mit diesem wesentlichen Unterschied hängt auch eine weitere Bedingung zusammen, an welche beiderlei Friedensschlüsse geknüpft sind. Im Vertrag stellt nicht bloß der Sieger an den Besiegten, sondern auch dieser an jenen bestimmte Forderungen, unter denen er sich dem Willen desselben unterwirft. Der Friedensvertrag ist also ein Rechtsvertrag im eigentlichen Sinne des Worts, der wechselseitige Rechte und Pflichten voraussetzt, und bei dem nicht selten sogar Billigkeitsrücksichten die Erfüllung der Friedensbedingungen begünstigen.

Nichtsdestoweniger ist im ganzen betrachtet der Diktatfriede die ursprünglichere Form. Er wird darum auch Gewaltfriede genannt, weil nicht sowohl die Leistungsfähigkeit des Besiegten, als das Begehren des Siegers die Friedensbedingungen bestimmt. Dagegen ist der Vertragsfriede im ganzen ein Erzeugnis der neueren Zeit. Hat doch der letzte große europäische Krieg, der dreißigjährige, mit einem Frieden geendet, der zwar die Forderungen der streitenden Parteien nach einem dauernden Friedenszustand keineswegs befriedigte, immerhin aber die an ihn gestellten Ansprüche bis zu einem gewissen Grad erfüllte, indem er den Religionsfrieden einigermaßen sicherte, während er den politischen Wünschen der beteiligten Staaten möglichst nachkam. Von diesem relativ neutralen Gebiet des religiösen Bekenntnisses aus hat sich dann im 18. und 19. Jahrhundert das Prinzip des Gleichgewichts auf das politische Gebiet übertragen. Indem die Großstaaten durchweg sich selbst als maßgebend für dasselbe ansehen, ist freilich dieses Prinzip niemals völlig zur Wirksamkeit gelangt, sondern überall hat bei demselben der eigene Vorteil der beteiligten größeren Staaten eine Hauptrolle gespielt, während die kleineren mehr als beliebig verwendbare Ergänzungen benutzt wurden, um die großen nach Bedürfnis abzurunden. Der spanische Erbfolgekrieg und die Teilungen Polens sind die denkwürdigsten Beispiele dieser sogenannten Gleichgewichtsära. Wie sehr unter der Herrschaft dieses Prinzips die überlieferten Großstaaten auch noch später den maßgebenden Einfluß

ausübten, dafür liefert freilich die Entschädigung, die die übrigen Staaten nach der Napoleonischen Niederlage aus der Beute des Weltreichs davontrugen, ein augenfälliges Beispiel: die geraubten Kunstwerke der kaiserlichen Ära blieben nach dem ersten Pariser Frieden im Besitz Frankreichs, wogegen die deutsche Jugend für die jahrelangen Leiden der Fremdherrschaft vergeblich ihre Sühne erhofft hatte. So blieb das Prinzip des Gleichgewichts bis zu den neueren durch die Ära der Nationalitäten und der kolonialen Unternehmungen angeregten politischen Umwälzungen ein wichtiges Motiv der neuesten Geschichte. Doch seit dem Frieden von 1871 scheint sich diese Richtung, die sich als eine Fortsetzung der auch im Kriege fortdauernden Friedensbestrebungen darstellt, vielfach in ihr Gegenteil umgewandelt zu haben, indem wirtschaftliche Interessen mehr und mehr die Hauptrolle in der friedlichen Konkurrenz der Völker spielten und neue Allianzen zustande brachten, die nicht sowohl auf den nationalen Interessen, als vielmehr auf den besonderen Kulturbestrebungen und den aus ihnen entspringenden Vorteilen der Völker beruhten. Insbesondere sind es die Interessen des Großkapitalismus, die bekanntlich vorzugsweise die letzte Allianz der Großstaaten, die sich unter der Leitung der sogenannten Entente zusammenfand, zu einem nach gemeinsamen Plänen handelnden Bündnis vereinigten und von hier aus in die weitesten Kreise die gegen Deutschland gerichteten kriegerischen Unternehmungen übertrugen.

Die große welthistorische Bedeutung des verflorenen Krieges besteht demnach darin, daß dieser einen neuen Diktatfrieden in die Welt gebracht hat, dessen Folgen seine Teilnehmer auf sich nehmen müssen, sie mögen wollen oder nicht. Von den Kriegen früherer Zeiten unterschied sich dieser dadurch, daß nicht sowohl die Waffen als die diplomatischen Künste den Sieg über Deutschland errungen haben, während dieses nach der Meinung mancher militärischer Sachverständiger der Sieger gewesen wäre, wenn nicht die innere Zerrüttung des Volkes den Niedergang unabwendbar gemacht hätte. Das ist ohne Zweifel eines der Motive, das den Haß unserer Sieger erweckt hat; es ist aber auch ein Motiv, das diesem Sieg, und das namentlich dem uns diktierten Frieden eine wesentlich andere Bedeutung verleiht. Wer einen Vertragsfrieden schließt, hat vor allem sein Wort zu halten: ja der Friede ist für ihn heiliger als ein gewöhnlicher Vertrag, weil nur der Vertrags-

friede ein dauernder sein kann. Der Gewaltfriede kann nicht länger dauern, als er durch die Bedingungen, unter denen er eingegangen ist, erzwungen wird. Zu diesen Bedingungen gehört vor allem die Souveränität des den Frieden schließenden Staats. Ein unterworfenen Staat kann dagegen keinen Frieden schließen. Er hält Frieden, so lange er muß; er befreit sich, sobald ihm die veränderten Zeitbedingungen diese Befreiung gestatten.

Im Zeitalter des europäischen Gleichgewichts hat man den Frieden zu erhalten gesucht, indem sich die maßgebenden Großstaaten zu einer Friedensallianz vereinigten. Es war ein Zeitalter des Vertragsfriedens, der Vertrag aber beschränkt auf die Großstaaten, bei dem diese die kleineren als ein minderwertiges Material für die Erfüllung ihrer Wünsche betrachteten. Dagegen bezeichnet dieser Diktatfriede zugleich eine neue Ära in der Entwicklung der politischen Konstellationen. Als letzte Erscheinung jener alten Friedensallianzen ließe sich vielleicht der Haager Schiedsgerichtshof betrachten. Als neue Aufgabe hat sich das Prinzip des Diktatfriedens die entgegengesetzte gestellt: Staaten, die durch ihre Leistungen der eigenen Weltstellung des Siegers im Wege stehen, sollen womöglich durch Aufbietung aller verfügbaren politischen Hilfsmittel vertilgt werden.

9. Vorläufiger und endgültiger Friede.

Daß der Vertragsfriede in der Ära des modernen Völkerrechts sich zur allgemeingültigen Form des Friedensschlusses entwickelt hat, dafür gibt es eine Erscheinung, die dem Gewaltfrieden früherer Zeiten unbekannt war, die sich aber gegenwärtig allgemein durchgesetzt hat: jeder Friedensschluß setzt Verhandlungen der streitenden Parteien voraus, die dem Diktatfrieden erst dann den ihm eigenen Zwangscharakter verleihen, wenn diese nachträglichen Verhandlungen ohne Einfluß auf das letzte Ergebnis bleiben. Der Diktatfriede muß mit andern Worten zugleich der endgültige sein. So lange dies nicht zutrifft, bleibt es zweifelhaft, ob die von einer Partei aufgestellten Friedensbedingungen nicht etwa bloß einen Friedensvorschlag bedeuten, der nachträglich nach den Gegenvorschlägen der andern Partei abgeändert werden kann, wo dann der Diktat- in einen Vertragsfrieden oder mindestens in die Annäherung an einen solchen übergeht. Umgekehrt

wird man dagegen sagen dürfen, daß der Diktatfriede eine besonders harte Form dann annimmt, wenn zwar Gegenvorschläge der andern Partei gemacht, diese aber zurückgewiesen werden. Daß dies für den jetzt zur Geltung gelangten sogenannten Weltfrieden zutrifft, ist bekannt.

Aber damit nicht genug, die Feinde Deutschlands haben dieses Merkmal eines sozusagen legitimen Diktatfriedens durch ein neues verstärkt, das in dem Verkehr unabhängiger Staaten bis dahin für völlig unmöglich gegolten hat. Es besteht darin, daß unsere Feinde die Bestrafung des Deutschen Kaisers und der neben ihm an dem Kriege hauptsächlich beteiligten militärischen und politischen Angehörigen des Deutschen Reiches in Anspruch nehmen. Damit wird direkt ausgesprochen, daß sie die zum Wesen eines jeden Staates gehörige Autonomie dem Deutschen Reich für die Zeit, die dieser ungeheuerliche Prozeß in Anspruch nehmen wird, grundsätzlich aberkennen. Deutschland ist ihnen, so lange die Durchführung der Friedensbedingungen dauert, ein untertäniges Land, kein selbständiger Staat¹⁾. Sie erklären also damit, nicht nur mit uns keinen Friedensvertrag schließen zu wollen, sondern eigentlich nicht einmal einen solchen schließen zu können, indem sie der Erklärung der deutschen Regierung, eine solche Aburteilung würde eine völkerrechtlich unzulässige Einmischung in die Autonomie des Deutschen Reiches sein, in dem Sinne zustimmen, daß sie eben diese Aufhebung der politischen Autonomie ausdrücklich als eine Friedensbedingung bezeichnen. Das springt umsomehr in die Augen, als die Behauptung, daß der Deutsche Kaiser und einige andere mit ihm in Einverständnis handelnde Persönlichkeiten die Urheber dieses Krieges gewesen seien, das Gepräge einer willkürlichen Erfindung schon deshalb an sich trägt, weil eine so kindliche Vorstellung von den Ursachen dieses oder irgendeines andern großen geschichtlichen Ereignisses, den Staatsmännern, die diesen Diktatfrieden erfunden haben, unmöglich zugetraut werden kann.

Wenn besonders im Hinblick auf diese Verschärfung des endgültig diktierten Weltfriedens dieser vom deutschen Volke ein „Schmachfriede“ genannt worden ist, so liegt nun darin freilich zugleich angedeutet, daß auch für ihn die Maxime zutrifft, daß die Schmach, die ein Mensch einem andern zufügt, auf ihn selber zurückfällt. Das Echo,

¹⁾ Vgl. oben S. 383ff.

das der endgültige Diktatfriede in den Urteilen der unabhängigen Neutralen und teilweise selbst der uns feindlichen Presse erweckte, ist in der Tat ein anderes als das vielleicht von unsern Feinden erwartete gewesen. Aber was mehr ist: es hat sich in einer fast überraschenden Weise zu unseren Gunsten gekehrt. Nun ist freilich dies mißbilligende Urteil ohne Einfluß auf die Dinge selbst, so lange der gegenwärtige Übergangszustand nicht überwunden ist. Aber nichts ist gewisser als die Vergänglichkeit dieses Zustandes, und wenn es eine Voraussage gibt, die man mit einiger Wahrscheinlichkeit von den in den nächsten Friedensjahren eintretenden politischen Konstellationen machen kann, so besteht sie darin, daß die Völkerbündnisse, die diesen Krieg entstehen ließen, keine dauernden sind, sondern neuen Zuständen Platz machen werden. In dieser Zukunft wird aber die Geltung des deutschen Staates und der deutschen Kultur nicht von dem gegenwärtigen Urteil unserer Feinde, sondern von unseren eigenen Leistungen abhängen, für die dieser Krieg hoffentlich eine Vorschule gewesen ist, in der das deutsche Volk mancher Irrungen ledig wurde, in die es sich nicht zum wenigsten durch jenen, auch bei uns unter dem Einfluß der westeuropäischen äußerlichen Utilitätsmoral stehenden Geist des Kapitalismus und Imperialismus verstrickt hatte, um zu den Idealen zurückzukehren, die in Sitte und Recht der deutschen Vorzeit uns den historischen Beruf vorgezeichnet haben, den das deutsche Volk zu erfüllen hat. Was dieser Krieg zum Austrag brachte, das ist in Wahrheit nicht, wie es für die meisten früheren Kriege zu gelten pflegt, ein Streit um Werte, die beide streitende Parteien für sich in Anspruch nehmen, und deren Besitz schließlich dem Sieger zufällt. Einen solchen Besitz gibt es nicht, weil es am Ende dieses Krieges keinen endgültigen Sieger, eben darum aber auch keinen endgültig Besiegten gibt. Der Krieg hat aufgehört, weil die streitenden Mächte sämtlich am Ende ihrer Kräfte angelangt waren, in dieser Lage aber nicht dem Staat, der fast auf allen Linien mit der Waffe gesiegt, sondern den Staaten, die in dem diplomatischen Wettkampf das Übergewicht behauptet hatten, die letzte Entscheidung zufiel.

Darum ist es einer der größten Irrtümer, wenn selbst in Deutschland noch die Meinung verbreitet ist, mit dem Ende dieses großen Krieges seien die politischen Probleme gelöst, die ihm gestellt waren. Das ist so wenig der Fall, daß vielmehr nahezu das Gegenteil zutrifft: die

Probleme, aus denen dieser Kampf der Mächte hervorging, sind durch den Krieg selbst erst zu voller Klarheit erhoben worden. Sie sind in Folge jener Nebenmotive, die allerdings nicht zum wenigsten durch die Irrungen der deutschen Politik eingewirkt haben, in verhängnisvoller Weise getrübt worden. Der wahre Gegensatz, um den dieser Kampf gekämpft wurde, besteht heute so gut, wie er seit langer Zeit bestanden hat, zwischen den zuletzt von der sogenannten Entente geführten Staaten, denen die äußere Wohlfahrt als Bestandteil einer allgemeingültigen egoistischen Utilitätsmoral zugleich als Grundgesetz des gemeinsamen Lebens gilt, und dem in der Kultur des deutschen Staates, zuletzt in dem deutschen Idealismus zum Ausdruck gelangten Beruf des Staates, der Gemeinschaft und in ihr den geistigen Gütern zu dienen, die auf der Grundlage des materiellen Lebens vor allem der Staat zu verwirklichen hat. Nicht darum handelt es sich also, daß nun auch wir, nachdem wir angeblich besiegt sind, den westeuropäischen Utilitarismus mit seinen überall unter dem Gesichtspunkt der egoistischen und materialistischen Lebensauffassung stehenden Konsequenzen über uns ergehen lassen, sondern daß wir jenen Gedanken der Hingabe für die allgemeinen Güter des menschlichen Daseins, die in den geistigen Werten ihren Ausdruck finden und zu deren Erringung nur die Gemeinschaft, der einzelne aber im Dienst der Gemeinschaft fähig ist, als den bleibenden Inhalt alles menschlichen Zusammenlebens anerkennen. Nicht eine uns fremde Kultur anzunehmen, sondern was wir selbst als die wahren Werte der Kultur in einer nun Jahrhunderte alten Vergangenheit erkannt haben, zur Geltung zu bringen, das ist die wahre Aufgabe der deutschen Zukunft, und ihre Erfüllung liegt vielleicht näher, als es der ungewisse Übergangszustand der Gegenwart die meisten annehmen läßt.

Zum dritten Mal in drei Jahrhunderten steht das deutsche Volk am Ende eines furchtbaren Krieges, der in den Augen mancher auch unserer Volksgenossen seine Zukunft in Frage stellt. Zum ersten Mal nach jenem dreißigjährigen Krieg, der viele der deutschen Landschaften verwüstet, die Bevölkerung dezimiert, die Kultur der Reformationszeit auf Jahrhunderte zurückgeworfen hatte, war es die deutsche Wissenschaft, und bald neben ihr die deutsche Kunst, voran die Musik, die in bisher nie geahnter Tiefe die Geheimnisse der menschlichen Seele

enthüllten und eine neue Ära des geistigen Lebens eröffneten: die Wissenschaft unter der Führung des Mannes, der den exakten Wissenschaften das wunderbare Werkzeug einer neuen Mathematik des Unendlichen schuf, und der in der Philosophie prophetisch die Gedanken des neueren Idealismus vorausnahm, Leibniz. Dann, indes die deutsche Dichtung ihre große Blütezeit durchlebte, kam während und nach den Napoleonischen Kriegen und dem Scheitern des Strebens nach nationaler Selbständigkeit infolge des Widerstands der europäischen Diplomatie und der Schwäche der deutschen Fürsten eine zweite Zeit des politischen Niedergangs. Ihr folgte wiederum eine solche des Aufstiegs in jener neuesten geistigen Renaissance, die in dem tiefgreifenden Einfluß der von der Romantik geschaffenen Ideen auf Leben und Wissenschaft hervortrat. So durfte man hoffen, daß es zum Abschluß dieser Zeit der deutschen Nation gelingen werde, sich jene Freiheit und Selbständigkeit der Existenz in einem neuen deutschen Staat zu sichern, die dereinst Fichte das natürliche Recht einer jeden Nation genannt hatte, als eine Bedingung zugleich, um fortan friedlich in der Gemeinschaft der übrigen Kulturvölker und durch seine Eigenart fördernd auf das Ganze der Kultur zu wirken. Jedesmal, wo wir einen solchen Niedergang erlebten, ist es die deutsche Jugend gewesen, auf die wir unsere Hoffnung einer Wiedergeburt des deutschen Wesens setzen mußten. Sie läßt uns auch heute mit Zuversicht in die Zukunft blicken. Die Gesinnung, mit der ein großer Teil unserer Jugend aus dem Felde heimgekehrt ist, darf uns darauf vertrauen lassen, daß unsere Hoffnung nicht zu Schanden wird. Würden wir doch, wenn diese Vorbereitung unserer Kultur in drei Jahrhunderten ein bloßer Vorbote unseres Untergangs sein sollte, einen solchen nur als eine Teilerscheinung des Untergangs der gesamten europäischen Kultur begreifen können. Denn wie der deutsche Geist ein nicht hinwegzudenkender Bestandteil der bisherigen Geschichte ist, so ruht unsere ganze Hoffnung einer besseren staatlichen und sittlichen Zukunft der Menschheit auf der Wiedergeburt jenes deutschen Geistes, der in der Reformation seinen ersten, in dem deutschen Idealismus seinen zweiten Aufstieg erlebt hat und in dem deutschen Staat seinen dritten erleben wird.

Register.

(Bearbeitet von H. Lindau.)

Abenteuermärchen 167.
Aberglaube 414.
Absolutismus 18 f., 33, 35, 114.
Abstammung 175, A.s-theorie 261.
Abstraktion 51, 339 ff., 343, isolierende 341.
Ackerbau 32, 37, 39 ff., 44, 46, 119 ff., 142, 254 ff., 279 ff., 314, 326 f., 329, 351, A.staaten 353.
Ackerfeste 127, 139, 167, 329.
Ackerkult 4 ff., 32, 49, 95, 116 f., 127, 130, 139, 145 ff., 244, 278.
Ackerkultur 12, 221 f., 224, 227, 239 ff., 244 ff., 271, 356, vgl. Bodenkultur.
Adel 115 f., 321, 363, A.s-herrschaft 335.
Ästhetik 48, 82, 117 ff., 202 ff., 209, 395 f., Züchtungsmotive 262, 266 ff.
Affekte 49, 206, 252, 391, 395, Äußerungen 324 ff., Kontrast 325 f.
Affinitäten, chemische 304.
Afrikaner 349 ff.
Agamie 183.
Ahnenkult 98 ff., 131.
Altersgenossenschaften 76, 86.
Altersklassen 86 f., 91.
Altersversorgung 441.
Ameisen 185, A.staat 186.
Amerika, Staatenbildung 353 f., 384, Totemismus 357, Kapitalismus 442.
Amulett 329 f., 333.
Anarchismus 438, 444.
Anlagen 107 f., individuelle 25, Mannigfaltigkeit 56, A. der Völker 371.
Annexion 444 f., 453.
Anpassung 220, 232, 273.
Anschauung und Begriff 200 ff., 208.
Anthropogeographie 373.
Anthropogonie 236.
Anthropologie 58 ff., 366 f., 375, 377, 410.

Wundt, Völkerpsychologie X.

Anthropophagie 118.
Arbeit, mechanische 304, A.er und Unternehmer 433, A.er-klasse, Herrschaft 433, 447, A.er-partei 435, A.er- und Soldatenräte 437 f., A.s-gemeinschaft 281, A.s-teilung 38, 44, 105, 152, 185, 224, 240 ff., 275, 281, 306, 311, 319 f., 358 f., wissenschaftliche A.s-teilung 405.
Archon 357.
Arier 373.
Arithmetik 287 f.
Asket 420.
Assimilation 127, 145, 165, 167, 257, 348.
Astrologie 129.
Astronomie 129 f., 289 f., 297, 407, 409.
Atomistik 304 f., 408.
Aufklärung 9, 207.
Aufrechter Gang 59 ff., 66, 189.
Ausdrucksbewegungen 11, 48, 68, 72, 395, 398 f.
Australien, Stammesorganisation 356 f.
Autarkie 347, 387 f.
Autonomie 323, 347, 362 f., 387 ff., 461.
Autorität 408 f.
Axiome, logisch-mathematische 212.
Axt 300.

Bankkredit 330.
Barbaren 163.
Basileia 428.
Basileus 357.
Bauernräte 437.
Bautechnik 293.
Beamtentum 114, 362.
Bedeutungswandel 7 f., 50, 85, 276.
Bedürfnisbefriedigung 315 ff., Stufen 37 ff.
Befreiungskriege 369, 445.

- Begriff 399 f., B. und Anschauung 200 ff.,
 208, B.s-philosophie 204, B.s-wandel
 8, 30, B.s-wissenschaft 209.
 Bemalung 82, 108.
 Bergbau 442.
 Bergdämon 128.
 Berufsscheidung 105, 117.
 Berufstypus 24, 26.
 Beschreibung 210.
 Beschwörung 5, 97, 125, 142 f., 414.
 Besitz, Befestigung 46, 253, B.zauber
 153, B.gleichheit 455.
 Bevölkerungszunahme 331.
 Beweismethode, ontologische 416.
 Biene 185.
 Biologie 410.
 Bittgebet 414, 419.
 Blutbrüderschaft 85 ff., 96, 142, 161.
 Blutrache 85 ff., 96, 161.
 Blutsverwandschaft 52 ff., 84 ff., 93,
 96, 103, 161, 328.
 Bodenkultur 4 ff., 16, 32, 148, 152,
 219 ff., 231 ff., 256, 307 f., 315, 317,
 320, 338, 341, 424, vgl. Ackerkultur,
 B. und heilige Tiere 279, Hilfsmittel
 283.
 Bodenrente 331, 342.
 Bogen und Pfeil 44, 73, 77 ff., 190 ff.,
 298, 300.
 Bolschewismus 437 f., 444, 446.
 Börse 324.
 Brahmanismus 418, 421.
 Bronze 292.
 Brücke 292 f.
 Buchdruckerkunst 14, 298, 308.
 Buddhismus 418, 420 f.
 Büffelmärchen 272.
 Bumerang 80, 299.
 Bürger 15 ff., 28, 321 ff., 363, 440,
 römisches B.recht 15.
 Bußgebet 419.
 Butter, Opfer 277.

 Chauvinismus 445.
 Chemie 304 f.
 Christentum 29, 365, 405 f., paul.
 Lehrbegriff 416, Erlösungserlebnis
 420 f., Menschenliebe 421.
 colere, Sorge tragen, pflegen 3.
 cultura agri 5, 8, c. mentis 8.
 cultus deorum 3 ff.

 Dämonen 5, 7, 46, 49, 97 ff., 107, 125 ff.,
 130 f., 197 ff., 236, 329, 412, 414.
 Dampf 296, D.maschine 14, 225, 302,
 306, D.pflug 305.
 Dankgebet 414, 419.
 Deduktion 343.
 Deformation 115.
 Deichsel 295.
 Demetermythus 144.
 Demokratie 362, 385, 389, 429 ff., 441,
 453, kommunistische 437.
 Denken, logisches 202.
 Despotismus 114, 352, aufgeklärter D. 19.
 Dezimalsystem 360 f.
 Dialektik 69, 200, 202 f., 205, 208, 211 f.,
 230, 406, 433.
 Dichtung 98, 100, 177, 198, 204 ff., 256,
 272, 289, 375, 395 f., 404, 413, 421,
 464.
 Diebstahl 280.
 Diktatfriede 457 ff.
 Dionysos 167.
 Dogmatismus 199.
 Dogmen 406.
 Dolch 300.
 Domestikation 146, 222 ff., 255, 257 ff.,
 307, 315 f., 341.
 Drama 204, 207, 395.
 Dreifelderwirtschaft 151.
 Dualismus, philosophischer 402, Staat
 und Kultus 358.
 Dynamit 302.
 Dynamomaschine 302 f.

 Egoismus 36, 336, 339, 443, 448 f.
 Ehe 51 f., 75, 83 f., 86, 88, 90 f., 182 f.,
 281, 299, 344 f., Normen 42.
 Eifersucht 75 ff.
 Eigentum 46, 77, 93, 104, 109, 151 ff.,
 168 f., 253, E. an Grund und Boden
 328, Heiligkeit 441, 454 ff.
 Einfriedigung 253.
 Einheit und Vielheit 401, E. und Philo-
 sophie 404, E.s-begriff 196 ff., E.s-

- idee, oberste 200 f., E.s-staat, ab-
 soluter 384.
 Einzelfamilie 53.
 Einzelherrschaft 362.
 Einzelwissenschaften 208 ff., 402, 406,
 410.
 Eisenbahn 442.
 Eisentechnik 292 f.
 Ekstase 146, 167, 252, 278.
 Elektrizität 296, 302 f.
 Elektromagnetismus 302.
 Empirismus 406.
 Energetik 286 f., 296, 302 ff.
 Energie 286 f., mechanische 296, elek-
 trische 303 f., chemische 304 f., Prin-
 zip 302 ff.
 Entdeckungen 129, 328.
 E.s-geschichte 61.
 Entwicklung 216, E. in Gegensätzen
 163. E.s-geschichte 61.
 Epikureismus 403 ff.
 Epizyklen 290.
 Epos 204, 328, 395.
 Erbgang 109.
 Erbmonarchie 427 ff.
 Erbschaftsgesetzgebung 335.
 Erbuntertänigkeit 104, 106.
 Erdmutter 4 f., 219, 236, 253.
 Erfindung 14, 30, 33, 40, 44 f., 73, 77 ff.,
 129, 147, 152 f., 155, 188, 190, 194,
 224 f., 239, 250, 259, 263, 282, 284,
 290, 296, 298, 300, 307 ff., 411, 424,
 E.s-theorie 86, 89, Erfinden und
 Finden 192.
 Erkenntnis, weltumfassende und welt-
 überwindende 421.
 Erklärung 210.
 Erlöserreligion 420.
 Erlösungsidee, christliche 406.
 Ernährungsformen 37, 47.
 Erntebrauch 241.
 Erntekult 4 f., 32, 46, 96 f., 125, 130,
 144, 148, 237 f., 244, 251.
 Eroberungsmotiv 444 f.
 Eroberungsstaat 114.
 Erstgeburt 141 f., 278.
 Erziehung 364, 449, E. und Zucht 223,
 260, 274, E. zur Religion 418.
 Esel 274.
 Ethik 450.
 Ethnologie 10, 40, 42 f., 90, 92, 96, 133,
 135, 176, 256, 294, 331, 349, 372 ff.,
 425.
 Eudämonismus 449.
 Ewigkeitswerte 230.
 Exogamie, 87 f., 90 ff., 96 f., 132, 299.
 Fabel 135.
 Fabrikation 320, 340.
 Familie 39, 51, 92 f., 153, 168, 180 ff.,
 228, 344 ff., 359, 422, patriarcha-
 lische F. 42, F.n-wirtschaft 226, 310,
 Ursprung 345.
 Fehden 120, 328.
 Feldfrüchte 280.
 Fernrohr 283.
 Fernwaffen 299, 301.
 Festbräuche 137.
 Festzug 270.
 Feuer 231, 239, 263, F.-bereitung 13 f.,
 77 ff., 189 ff., F.-bewahrung 78, 189 ff.,
 F.-reibung 190, 192, F.-waffe 298, 301.
 Fiktion 212, 385, 404.
 Finden und Erfinden 192.
 Fischfang 43, 242.
 Flaschenzug 287.
 Fleisch als Lebensmittel 280.
 Föderativsystem 440.
 Formen 402.
 Friedenshäuptlinge 355, 357, 359.
 Friedensorganisation 118.
 Friedensschluß 457 ff.
 Freiheit und Gleichheit 451.
 Freimaurer 415.
 Fruchtbarkeitsdämonen 127, 130 f., 252.
 Fruchtbarkeitskult 256, 259, vgl. Vege-
 tation.
 Frühlingsfeste 149, 245.
 Funktion und Organ 62, 64 ff., 68.
 Fürsorge 327, 441.
 Fürstentum 363.
 Fuß als Greiforgan 65.
 Gang, aufrechter 59 ff., 66, 189.
 Gartenbau 222, 239 ff.

- Gastgeschenk 352.
 Gastwirtschaft 226.
 Gaufürstentum 122.
 Gebet 6, 140, 142, 166, 169, 272, 413 f., 418 f.
 Geburt 237 f.
 Gefühle 391, moralische 315, 339, religiöse 418 f.
 Gegensätze, Entwicklung in G.n 163, Wechsel 205 ff., 326, Verstärkung 205 f.
 Geheimkult 415.
 Gehirn 68, G. und Intelligenz 61.
 Gehwerkzeuge, Entwicklungsgeschichte 64.
 Geist, absoluter 209, 230, subjektiver 212, Philosophie 212 f., Entwicklungsgeschichte 218, G.es-wissenschaften 308, 407 ff., 411.
 Geistlichkeit 321, 363.
 Geldverkehr 4, 38, 112 f., 279 f., 317, 324, 329 ff., 336, 341 f.
 Gemeinde 181, G.-besitz 251, G.-wirtschaft 226, 310.
 Gemeinschaft 228 ff., 422, 450, religiöse G. 417, G.s-kult 414, G.s-trieb 119, G.s-wissenschaft 226.
 Gemeinwohl 452.
 Gemütsbewegungen 205 f.
 Genossenschaft, religiöse 117, 364.
 Gens 93 f.
 Geometrie 286, 288.
 Germanen 175 ff., 199, 370, 375 f., 449, 455 f.
 Gesamteigentum 109, 153.
 Gesamtkultur 72.
 Gesamtpersönlichkeit 382.
 Gesamtwille 382, 392, 439 f.
 Gesang 73, 75, 81, 83.
 Geschichte 213, 256, 367 ff., 405, 409, 422 ff., Gesetzmäßigkeit 107 f., G. und Kultur 214 ff.
 Geschichtsphilosophie 210, 213, 331 ff., 433, 450, materialistische G. 411.
 Geschenkopfer 143, 414.
 Geschenksitte 112 f., 154, 327 f., 351 f.
 Geschlechter 24 f., 180, Verbände 99, 102.
 Geselligkeit 262, ästhetischer G.s-trieb 119.
 Gesellschaft 36, 50, 55, 229, 422, 424, politische G. 101, 229, Geschichte der menschlichen G. 245, Autonomie der G. 323, G. und Staat 405, 409, G. im Staate 356 ff., G.s-formen 424, G.s-klassen 334, 450, G.-sordnung 335, 345, 376, 450, G.s-theorie 312, 411.
 Gesetzgebung 336.
 Gesetzmäßigkeit 107 f., 320.
 Gesinnung 402 f., religiöse 200.
 Gesittung 7 f.
 Gestirne 288, Kult 127.
 Gewaltenteilung 359.
 Gewaltfriede 458 ff.
 Gewaltmonarchie 428.
 Gewaltstaat 389.
 Gewicht 386.
 Gewissen 169, G.s-moral 454.
 Gewitterdämonen 127.
 Gewohnheit 182, 184, 265, 268, 392.
 Gilden 362 f.
 Glaube, religiöser 406.
 Gleichheit 451.
 Glück und Unglück 7, G.-seligkeitsbedürfnis 405, Maximation der G.-seligkeit 448, 451.
 Gott und Dämon 127 f.
 Götter 3, 412 ff., Vertreter und Sendboten 102, unterirdische G. 414, übersinnliches Dasein 416, G. ohne Kultus 418, G.-boten 137, G.-glaube 120, 417, G.-glaube und Religion 413, G.-kult 3 ff., 33, 49, 78, 97, 100 ff., 116, 135, 166, 245, 258, 271, 277, 329, 346, 412, 414 f., Entstehung 125 ff., magisch und mystisch 414, G. und Religion 418 ff., G.-mythus 130, G.-sage 58, 131, G.-speise 277, G.-welt 197 ff.
 Gottesbeweise, ontologische 416 f., kosmologische 417, teleologische 417, moralische 417.
 Gottesidee 199.
 Gottesstaat 365.
 Gottheit 169, Abhängigkeit 6.
 Gottmensch 420.
 Grabholz 233 f., 244.

- Grabstock 44, 149, 155, 193 f., 232 ff., 238, 243, 283, 424.
 Gravitation 290.
 Greif- und Gehorgane 67.
 Grenzstein 46, 246.
 Großfamilie 42, 53, 93.
 Großkapitalismus 437, 459.
 Großstaat 388.
 Grund, Satz 212, G.-eigentum 328.
 Gut, wirtschaftliches 317.
 Gütererzeugung 274, Vergesellschaftung der Güterproduktion 433.
 Güterverbrauch 274.
 Güterverkehr 46, 104, 153, 227, 274.
- Hacke** 193, 233 ff., 238, 240 ff., 249 ff., 281, 298, 424.
Hackbau 12, 41, 147 f., 155, 234 f., 238 ff., 252 f., 281, 327, 329.
Halbgötter 98.
Halbkulturvölker 82, 84, 103, 247, 269.
Hammer 298.
Handel 38, 112 ff., 121, 152, 227, 314, 327 ff., 340, 351, 353, H.s-genossenschaft 363, H.s-karawane 352, geschlossener H.s-staat 442, H.s-städte 112, H.s-trieb 256, H.s-verkehr 321.
Handwerk 306, 320, 340, 363, H.-zeug 225, 281 f., 300, 302.
Häuptling, 103 f., 114, 118 f., 353, 355, 357, 361.
Hausgemeinschaft 94.
Haustiere 59, 147, 223, 261 f., 264, 268 f., 275.
Hauswirtschaft, geschlossene 39, 180 f., 226, 332.
Hebel 287, H.-gesetz 286 f.
Heerbann 360.
Heilgott 167.
Heiligkeit 454 ff., H. des Eigentums 169.
Heiligung 134, 168 ff., H.s-kult 144 f.
Heilung, Riten 116, 125 f.
Heiratsklassen 88.
Heiratsverkehr 95.
Helden 98, 100, H.-sage 128, 131.
Heloten 106.
Herakles 167.
Herd 263.
Herde 258, 271, 275, 279 f., H.n-tiere 41, 264 f.
Herrenrasse 105.
Herrscherberuf 364.
Herrschermacht und Staat 381 ff.
Heterogonie der Zwecke 146, 154, 159 f., 319, 323, 325 ff. 340 ff.
Hieroglyphik 124.
Hilfe, wechselseitige 181 f., H. durch die Tiere 281.
Himmelsgötter 4 f., 101, 130, 134, 137, 139, 251 ff., 415.
Himmelskulte 127, 134, 149.
Himmelsmärchen 92.
Himmelsmechanik 288 ff.
Himmelsmythologie 415.
Hingabe, Gefühl 419, H. an das Allgemeine 449, 451.
Hirt 37, 39 ff., 120 f., 139, 142, 256, 280, 329.
Hofamt 362.
Hofraum 222.
Holzbau 291 ff.
Honig 185, als Opferspende 277.
Horde, 51 f. 75, 83, 85, 108, 110, 161, 254.
Hörigkeit 106, 321.
Humanität 26 ff., 55.
Hund 223, 261 ff., 268 f., 316.
Hyksos 122, 150.
Hypothesen 332.
- Jagd** 37, 39 ff., 43 f., 117, 119, 139, 222 f., 242, 255, 258 f., 272, 299, 354 f., J.-genossenschaft 83, J.-hund 262, 266, J.-tiere 269 f., 273, J.-waffe 298.
Jahresfeste 96.
Jahwe 128.
Idealismus 202, 212, 313, 364, 402, 409, 448 f., 463 f.
Ideenlehre 202, 400 ff., 407, 416.
Identität 212.
Jenseitskult 167.
Imam 358.
Imperialismus 427, 444, 453, 462.
Indifferentismus 404.
Individualeigentum 109.

- Individualismus 34 f., 151 f., 155, 172, 310, 312 f., 323, 334, 336, 343, 387, 435, 451, 454.
 Industrialismus 336.
 Industrie 314, 327, 424.
 Instinkt 182 ff., 219.
 Intellektualismus 109, 133, 155 ff., 338 f., 341, 385, 387.
 Intelligenz und Gehirn 61, I. und Instinkt 186.
 Internationalismus 374 f., 444, 447.
 Juden, Monotheismus 420 f.
 Jünglingsweihe 88, 97, 245.
 Jurisprudenz 156, 158, 209, 410, 447.

Kabinettspräsident 427, 430 f.
 Kaisertum 358, 428.
 Kamel 274.
 Kampf 108, 123.
 Kapital 317, Kismus 306, 312, 322, 335 ff., 433, 435, 437, 441 f., 450, 453, 455, 459, 462, K.-rente 334.
 Kasten 105, 115.
 Kastration 146, 259, 275, 329.
 Kategorien, historische 230.
 Katholizismus 365 f.
 Kauf, 109, 154, 279, 328, K.-mann 38.
 Kausalität 228, 398, psychophysische 72, K. der Kultur 193 ff., K. und Notwendigkeit 202, 217, wertschaffende K. 202, Umkehrung 216, 343, historische K. 217.
 Keilschrift 124.
 Kelten 373.
 Keule 233 f., 244, 250, 283, 298 f.
 Khalif 358.
 Kirche 8, 19, 33, 35, 174 f., 406, K. und Staat 19, 33, 359, 365, K.n-recht 383.
 Klan 52, 81, 83, 85, 88, 90, 102 f., 118, 120, 359.
 Klassenherrschaft 335.
 Kleidung 108.
 Klerus 365.
 Kohle 303 f.
 Köhler 303.
 Kollektivismus 34 f., 172, 209, 313, 318, 323, 336, 343, 382, 454.
 Kolonien 384.
 Kommissionsgeschäft 340.
 Kommunismus 334, 433 ff.
 Komödie 204.
 Kompaß 14, 298, 308.
 Konfession 406.
 Königtum 114 f., 361 f., Zweizahl 357 f.
 Konsuln 357 f.
 Kontinuität des Denkens 193, K. der Werkzeugformen 232.
 Kontrast 205 ff.
 Kooperation 306.
 Kornbock 130.
 Körperschmuck 82.
 Korporationen 362, 382 f., 389.
 Kosmogonie 236, 288 f.
 Kraft, mechanische 303, K.-maschine 302.
 Krankheitsheilung, Riten 116, 125 f.
 Kreditverkehr 38, 330 f., 342.
 Kreisbewegung 290.
 Krieg 112 f., 116, 118 f., 121 ff., 298, 328, K. der Stämme 108, technische Erfindungen 298 ff., Selbstvernichtung 301 f., wahrhafter K. (Fichte) 445, K.s-entschädigung 458, K.s-häuptlinge 355, 357, 359, K.s-sklaverei 103 ff. K.s-wagen 300.
 Krisen, wirtschaftliche 324 ff., 340.
 Kritizismus 200.
 Kuh 275 f., 279, 281.
 Kultfeste 88 f., 92, 95, 97.
 Kultgeheimnis 415.
 Kultgenossenschaften 82, 108, 135, 270.
 Kulthandlungen 413 f., 418 f.
 Kultmotive 49, 268, 340.
 Kultstimmung 419.
 Kultur und Natur 3 ff., 188, 192 f., 195, 371, K. und Zivilisation 15 ff., 179, 187, K. und Nation 21 ff., Einheit 50, 124, nationale K. 54 ff., 99, 101, 108 ff., 162 ff., 170 ff., 179, über-nationale 55 f., humane 55 f., inter-nationale 56, 173 ff., Uniformität 56, Einheit des Ursprungs 59, Kampf der K.en 123, K. und Staat 170 ff., 217, 229, K. und Götterwelt 198, allge-

- meine Psychologie 213, K. und Geschichte 214 ff., K. und Neuschöpfung 220, wirtschaftliche K. 225 ff., 271 ff., politische 228 ff., geistige 229 ff., 317, 343, 390, 393 ff., 424, 449, technische 274, materielle 337 f., 344, 392, Zukunft 423 ff.
 Kulturbegriffe, Bedeutungsentwicklung 30 ff.
 Kulturgebiete 180 ff., 219.
 Kulturgemeinschaft 158, 181.
 Kulturgeschichte 10, 13 f., 24, 36, 368, 410, 423 ff.
 Kulturgüter 10, 26.
 Kulturmensch 9, 181, Vorstufen 57 ff.
 Kulturpflanzen 220.
 Kulturphilosophie 375.
 Kulturpsychologie 57, 211, 218, 374, 413.
 Kulturstaat 348, 352, 357, 364, 389, 451, nationaler 171 ff., 175.
 Kulturstufen 36 ff., 241, 268 f., K. und Gesellschaftsformen 48 ff.
 Kulturvölker 19, 21, 29, 55 f., 73 f., 92, 111, 167, 244 f., 272, 296, 328, 355, 360, 367, 372.
 Kultus 54, 110, 116, 251 f., 272, 276, 357 f., K. und Kultur 3 ff., 16, 32 ff., 46, 125, 140, 146, 166 ff., K. und Mythos 102.
 Kultverbände 91, 95, 134.
 Kundengeschäft 340.
 Kunst 36, 47 f., 52, 54, 72 f., 99, 101, 107, 118, 155, 167 f., 178, 202 f., 230 f., 282, 390, 393 ff., 401, 419, 463, K. und Staat 365, bildende K. 395, 398, K.-geschichte 367, K.-triebe 185.
 Kuppelbau 291.
 Kurbel 287.
 Kurven, mechanische 288.

 Ladengeschäft 340.
 Landwirtschaft 255, 336.
 Langschild 299.
 Lanze 299, 306.
 Lasttiere 274 ff.
 Lautsprache 72.
 Leben, geistiges 187.
 Lebensnormen, sittliche 421.
 Lebensrichtungen, praktische 403 ff.
 Legende 167.
 Lehnswesen 114.
 Leibeigenschaft 106.
 Liberalismus 385 f.
 Licht 302 f.
 Lied 394 f.
 Liturgie 272.
 Logik 203, 211 f., 398.
 Lotteriespiel 324.
 Luperkalien 130.
 Lustration 140, 166, 414.

 Machtstaat 364.
 Magie 46, 48 f., 118, 142, 166, 238 f., 299 f., 397.
 Magnetismus 302.
 Männergemeinschaften 95.
 Männergruppen 52.
 Männerhäuser 86 f., 132.
 Männerverbände 75 f., 91, 132.
 Männerweihe 116.
 Manufaktur 306.
 Märchen 272.
 Markgenossenschaft 93 f.
 Marxismus 432 ff., 450.
 Maschine 225, 250, 271, 281, 289 f., 316, M.n-technik 293, 306 ff., Zeitalter 287.
 Masse und Gewicht 286.
 Massenproblem, soziales 373.
 Materialismus 209, 306 f., 334, 402, 408 ff., 433, 448, 450, 463.
 Mathematik 286 ff., 297, 407 f., 464.
 Mechanik 212, 285 ff., 297.
 Mechanismus 289.
 Mehrheitspartei 434 ff., 452.
 Mehrheitsregierung 439.
 Mehrwertstheorie 334 f.
 Melanismus 176.
 Menschenliebe 421.
 Menschenopfer 118.
 Menschenrechte 171.
 Menschheit 29, 34, 55 f., 422, M.s-ideal 405, M.s-staat 56.
 Menschlichkeit 29, 34.
 Merkantilsystem 314.
 Messer 295, 298, 300.
 Messungsmittel 283.

- Metallgeld 329 f., 352.
 Metallkunst 292.
 Metaphysik 70 f., 199 f., 209, 211 f., 396 f., 406.
 Metöken 106.
 Mikroskop 283.
 Milch 185, 266, 273, 275 ff., 280, Opfer 276 f., 329, Gewinnung 223, M.-kuh 281.
 Milieu 372 f.
 Militarismus 453.
 Mimik 398.
 Mimus 395.
 Mithilfe 181 f., 197, 281.
 Mittelalter 8 f., 18.
 Monadologie 212.
 Monarchie 19, 346, 362, 427 ff., absolute 385, 389, konstitutionelle 352.
 Monogamie 51 ff., 75, 91, 107 f., 180 ff., 199, 344 f.
 Monotheismus 128, 198 f., 420 f.
 Moral, staatsbürgerliche 442, politische bei Kant 448 ff., M.-begriffe 454, M.-theologie 422.
 Motive, Interferenz 46.
 Mühle 303.
 Münzsystem 129.
 Musik 375, 463, M.-instrumente 79 f., 82.
 Mutterfolge 53, 90 f., 95, 132, 357.
 Mutterrecht 42, 91, 132, 241, Herrschaft 242.
 Mysterien 144, 167, 253, 278, 413 ff., 418.
 Mystik 48 f., 177, 418.
 Mythen erzählung 289.
 Mythenmärchen 58, 79, 92, 134.
 Mythologie 98, 201 f., 204 f., 253, 257, 346, 369, 395 ff., 421.
 Mythos 50, 57 f., 79, 97 f., 100, 102, 110, 126, 134, 138, 197 f., 200, 202, 204 f., 219, 236, 256 f., 272, 289, 400 f., 412 f., 418, 455.
 Nachahmung 392.
 Nächstenhilfe 250.
 Nächstenliebe 421.
 Nahkampf 299.
 Nähmaschine 294.
 Nahrung, Aufnahme 183, Gewinnung 47.
 Nation und Kultur 21 ff., Selbständigkeit 26, N. und Staat 53, 163, 310, 379 ff., N.al-götter 198 f., N.alismus 374, 444 f., N.alitäten-prinzip 171, 450, N.alitäten-problem 373, 375, 378, Typus 24 ff., N. und Volk 229 f.
 Nationalökonomie 37 ff., 309 ff., 331, 366, 411, 450, 455.
 Nationalversammlung 458.
 Natur und Kultur 3 ff., 371, N.-beherrschung 6, 50, N.al-verkehr, 38, 331, 333, N.-dämonen 50, 98 ff., 136, 139, 141, N.-gesetze 314, N.-götter 98, N.-kräfte, Äquivalenzprinzip 286, Transformation 297, 302 ff., Einheit 302, N.-kult 139, N.-lehre 405, N.-mensch 9 f., 125, N.-mythus 99, 128, N.-philosophie 366, romantische 204, 209, materialistische 209, N.-recht 209, 312, 314, 321, 366, 369, 385, 408 f., 440, 447, 449 f., N.-völker, 47, 65, 82, 111, 115 f., 239, 247, 330, 425, 428, N.-wissenschaft 209 f., 285, 366, 406 ff.
 Nebenfrauen 91.
 Neger 349.
 Nomaden 44, 120 f., 124 ff., 136, 142, 254 ff., 280 f., 351.
 Nominalismus 205, 406, 416.
 Normen 195 f.
 Notfeuer 13 f., 78, 149, 298.
 Nutzen 153, 215, 217, 266 ff., 317, 339.
 Nutztiere 262, 264, 266 ff.
 Obligatio 110.
 Ochse und Wagen 149, Zähmung 259, Zug- und Nahrungstier 275 f., Heiligkeit 276, 278 f., O. und Pflug 280 f., 295 f., 305, kultische Kastration 329.
 Ökonomie, politische 310, 314, vgl. Nationalökonomie.
 Okkupation 109.
 Oligarchie 362, 382, 430 f.
 Ontologie 416.
 Opfer 5 f., 140 ff., 166, 169, 272 f., 277 f.,

- 329, 413 f., 418 ff., O.-gebet 420, O.-stier 276, O.-tiere 269, O.-tod 420.
 Orakelwesen 164.
 Organ und Funktion 62, 64 ff., 68, Erweiterungen 283, O.-projektion 193 ff., 232, 234, 283, 294.
 Orgasmus 238.
 Orgien 252.
 Ornament 73, 234, geometrisches 81, 395.
 Orphische Mysterien 418.
- Pangermanismus 370.
 Pantomimik 398.
 Papst 358.
 Parlament 172, 381 f., 427 ff., 434 f., 437 ff., 446 f., 451 f.
 Parteipolitik 452.
 Patriarchat 42, patriarchalischer Standpunkt 311.
 Pazifismus 445 f.
 pecunia 4.
 Perioden, wirtschaftliche 319.
 Persönlichkeit 25, 40, 168, 198, 278 f., 346, Selbsthingabe 419 ff., göttliche P. 420, ideale 420.
 Pfeil und Bogen 44, 73, 77 ff., 190 ff., 298, 300, P.-tanz 82. .
 Pferd 266, 274, 278, P. und Wagen 149 f., P.-kräfte 296.
 Pflanze und Kultus 131, P. und Kultur 220, P.n-opfer 329, P.n-symbol 245, P.n-totem 237.
 Pflanzstock 233 ff., 242 ff., 283.
 Pflege der Götter 3 ff., P. des Bodens 4 ff.
 Pflichtbegriff 449 f.
 Pflichtgebote, religiöse 8.
 Pflichttreue 455 f.
 Pflug 193, 225, 243, 246 ff., 253, 276, 280 ff., 294 ff., 300, 305, Teile 248 ff., P.-schar 233 ff., 243, 248, 250, 281, 295 f., P.-kultur 12, 14, 41, 147 ff., 155, 234 f., 239, 246 ff., 316, 327.
 Phantasie 197 f., 201, 203, 205 ff., 396.
 Philosophie 29, 33, 36, 98 f., 168, 174, 178 f., 199 ff., 230, 315, 318, 365 ff., 396 f., 400 ff., 416, 440, Einheitsge-
 danke 199 ff., 404, P. und Einzelwissenschaften 208 ff.
 Phylogenese und Ontogenese 65.
 Physik 286, 291, 297, 302 ff.
 Physiokraten 314, 335.
 Physiologie 61.
 Piraten 122.
 Plastik 394 f.
 Plebs 106.
 Plutokratie 337.
 Politik 32, 231, 309 f., 408, 428, 446.
 Polyandrie 76, 91, 108, 344.
 Polygamie 76, 183.
 Polygynie 91, 108, 344.
 Positivismus 333, 373 ff.
 Post 442.
 Präsidentschaft 427 ff.
 Präzisionsinstrumente 284.
 Preis 317, Regulierung 442.
 Priester 8, 100, 118, 128 f., 134, 164, 166, 245, 270 f., 415.
 Privatrecht 158.
 Privatbesitz 442.
 Prodigienwesen 129, 164.
 Proletariat 323, 434 f.
 Promiskuität 87.
 Prostitution 146.
 Protestantismus 365 f., 409.
 Psychologie 211 ff., 339 f., 408, 410, P. der Kultur 57, psychologische Methode 339 f., intellektualistischer Standpunkt 339, 341.
 Psychophysik 69 f., 72.
 Pygmäen 73, 79.
- Rad 148 f., 248, 287, 295 f.
 Rasse 370 ff., R.n-kreuzung 105, R.n-merkmale 59, 61, R.n-wanderungen 348, R.n-züchtung 261.
 Rätssystem 437 ff., 452.
 Rationalismus 35, 205, 449, naiver R. 56.
 Raub, 328, R.-ehe 87, 91, Ablösung 88.
 Realismus 205, 406.
 Recht 50, 54, 56, 166, 168 f., 208, 315, 326, 339, 462, R. und Staat 34, 347, 382 f., römisches R. 35, R.s-definition 381, R.s-gemeinschaft 158, R.s-ge-

- schichte 369, R.s-gleichheit 455, R.s-normen 96, 119, 380, 383, R.s-ordnung 49, 109, 155, 346, 383, R.s-philosophie 209, 315, historische R.s-schule 204, 339, 368, R.s-symbole 47, 49, 153 f., 169, R.s-vertrag 110, 458, R.s-wissenschaft 440 f., 450.
 Reformation 365, 408, 441, 463 f.
 Reflexion 204, 218, 272, 386, 391.
 Refrain 81.
 Regelmäßigkeit, Rhythmik 81.
 Regendämonen 127.
 Regenzauber 241.
 Regierungsform 427.
 Reichtum 455.
 Reittier 274.
 Religion 4, 7 ff., 19, 32, 35 f., 46 f., 50, 56, 72 f., 97 f., 110, 116, 128, 123 f., 143, 155, 162, 164 ff., 198 f., 200 ff., 230 f., 252, 256, 326, 346 f., 390, 393 f., 396 f., 401 f., 405 f., 411 ff., R. und Kult als staatliche Kulturgüter 170, genetischer und konstitutiver Begriff 413, R. bei Kant 421 f., R.s-friede 458, R.s-krieg 409, 439, R.s-philosophie 209, R.s-theorie 412.
 Religiosität 178.
 Renaissance 9, 18, 34 f., 175, 207, 290, 297, 353, 365, 406 ff., 440.
 Repräsentativsystem 428 f., 431.
 Republik 429, 431 f., 440, deutsche 453.
 Resultanten, psychische 319.
 Restauration 366.
 Revolution, französische 18, 312, 322 f., 334, 364, 366, 432, 441, 455, November (1918) 436 f.
 Rhythmus 394 f.
 Rind, Domestikation 274 ff., R.er-zucht 147, 149.
 Romanen 175 ff.
 Romantik 204, 209, 368, 370, 464.
 Rosenkreuzer 415.
 Ruder 233, 244, 283.
 Rundschild 300.
 Saatkult 4 f., 32, 46, 96 f., 125, 130, 144, 148 f., 237 f., 244 f., 251 f.
 Sage 79, 98.
 Saiteninstrument 80.
 Sammeln 119, 139, 231, 235 f., 238, 255, 299, 316, S. und Schaffen 220 f., S. und Zubereitung der Nahrung 44.
 Sänger 395.
 Schädel des Menschen 61.
 Schafzucht 266, 273.
 Schaufel 233 ff., 238, 244, 246, 248 f., 252, 281.
 Scheinmonarchie, konstitutionelle 431.
 Scheinparlamentarismus 443.
 Schenken 104, 112 f., 327 f., 351 f.
 Schiedsgerichtshof, Haager 460.
 Schießpulver 14, 298, 308.
 Schiffsverkehr 14.
 Schild 299 f.
 Schlange, heilige 279, S.ngesellschaft 270 f., S.n-kultus 139, 146.
 Schmied 303.
 Schmuck 82 f., 108, 118, 266, 268, S.-mittel 329 f., S.-motive 340.
 Scholastik 200, 205, 406, 416.
 Schöpfung 71 f.
 Schraube 287, S.n-linie 287.
 Schreibmaschine 294.
 Schrift 124.
 Schule 441.
 Schutz 263, „S.-brüderschaft 112, S.-bürgertum 106, S.-dämon 139, S.-geister 125 f., S.-gemeinschaft 93, S.-tiere 102, S.-totem 237, S.-waife 299.
 Schwert 300, 306.
 Schwitzhäuser 245.
 Seelenlehre 212.
 Seelenmechanik 212.
 Seelenmythus 137.
 Seeraub 328.
 Seeverkehr 328.
 Selbstbestimmungsrecht der Völker 444, 450 ff.
 Selbstbewußtsein 202, 398, 407, nationales 110.
 Selbstdarstellung 394 f., 398.
 Selbstdomestikation 261 ff., 268, 316.
 Selbstentmannung 146.
 Selbsterkenntnis 420.
 Selbsterziehung 189.
 Selbstgenügsamkeit des Staates 387 f.

- Selbstherrlichkeit des Staates 387 f.
 Selbsthingabe 419 ff.
 Selbstopferung 145.
 Selbstorganisation 348, 360 f., 391.
 Selbststeuerung 320 f.
 Semiten 373.
 Sippe 52 f., 55, 72, 228 f., 245, 250, 346, 359, 361, Zerfall 153, S.n-freundschaft 94, S.n-gemeinschaft 42, S.n-genossen 328, S.n-kultur 55, 83 ff., 161, S.n-namen 133, 138, S.n-ordnung 47, S.n-organisation 80 f., S.n-verbände 134, S.n-wirtschaft 226, 310.
 Sitte 50, 54, 56 f., 109 f., 155, 162, 164, 166, 168, 175, 177, 181, 183, 250, 252, 256 f., 315, 326, 339, 346, 462, S.n-gebot bei Kant 417, 448 f., 455.
 Sittlichkeit 169, 422, 449.
 Skeptizismus 205, 404.
 Sklavenarbeit 4.
 Sklavenhandel 113 f., 352.
 Sklavenkriege 112.
 Sklaverei 104 ff., 352.
 Soma Opfer 329.
 Sommer-Verfassung 118 f., 355.
 Sonderregiment 328.
 Sonnengott 127, 149, 155.
 Sonnenwendfest 78.
 Sophistik 205.
 Sozialdemokratie 334 ff., 432 ff., 441, 447, 450, 452.
 Sozialisierung 433, 435, 442.
 Sozialismus 334, 411, 433 f., 439 ff., internationaler 436.
 Sozialwissenschaft 338.
 Soziologie 178 f., 312 f., 333, 374 f., 408, 410, 443.
 Spartakisten 438.
 Spaten 193.
 Speer 299.
 Speiseverbot 140 f.
 Spektroskop 283.
 Spiel 47, 118, S.-trieb 262, 266.
 Spinnen 185.
 Spinnrad 294.
 Spirale 287.
 Sprache 7 f., 11, 26, 50, 52, 54, 56 f., 72, 74, 110, 162, 164, 175 ff., 392, 398 f., Gemeinschaft 346.
 Sprachgeschichte 31, 367.
 Sprachwissenschaft 369.
 Sprengstoffe 301 f.
 Staat 109 ff., 122 f., 125, 135, 168 ff., 343 ff., 422, 424, 427, Autorität 19, S. und Kirche 19, 33, 359, 365, S. und Recht 34 f., 347, 382 f., S. und Nation 53, 163, 310, 379 ff., S. und Stammeskultur 161 f., S. und Kultur 170 ff., 217, 229, 390, römische Kultur 174 f., S. und Volk 309 f., Autonomie 323, Ursprung 344 ff., logische Architektur 390 ff., S. und Gesellschaft 405, 409, Zukunft 427, S.en-geschichte 123, organische S.s-auffassung 382, kollektivistische 382, S.s-aufsicht 311, S.s-begriff 387 ff., S.s-formen 424, 427, S.s-fürsorge 310 f., 321, 390, S.s-ideal 365, S.s-recht 381, S.s-sklaverei 105, S.s-sozialismus 442, 450, S.s-theorie 379 f., S.s-vertrag 310 f., 361, S.s-wille 389, S.s-wirtschaft 226, 309 f., 313, S.s-wissenschaft 381, 447, S.s-zweck 385.
 Stab 233, 236 f.
 Stadt und Staat 362, Städteherrschaft 106, Städterepubliken 362 f., S.-staat 18, S.-wirtschaft 39, 332.
 Stahl 293.
 Stamm 53, 55, 161, 181, 228 f., 245, 250, S. und Staat 347, 351, 355 f., S.es-eigentümlichkeiten 24, S.es-einheit 199, S.es-gesellschaft 52, S.es-gliederung 88 f., 299, S.es-gott 198 f., S.es-kult 415, S.es-kultur 53, 83 ff., 161 f., S.es-organisation 354, S.es-staaten 112, S.es-verband 122, S.es-verfassung 135, S.eswirtschaft 226.
 Stand 363, S.es-unterschiede 24, 104, 107, Ständescheidung 115 ff., 321 ff., 333, Gliederung 119, dritter S. 322 f., vierter S. 322 f., 335, 447.
 Sternbilder 294.
 Sternhimmel 288 ff., 360.
 Sternkunde 129 f.
 Stetigkeit 69.

- Stierzüchtung 146 f.
 Stil 178.
 Stoa 29, 403 ff.
 Strafrecht 47.
 Streitwagen 300.
 Sturmdämonen 127.
 Substanz 69, 398.
 Sühne 143.
 Symbole 50, 102, 145, 168, 399 f., 416.
 Symbolik 83, 166.
 Symmetrie 48, 81.
 Sympathie 315.
 Syndikat 437 ff.
 Synthese, schöpferische 71 f., 319.

 Tabu 133, 138, 140 f., 166, 414.
 Tanz 47, 73, 75, 81 ff., 99 f., 118, 394 f., 397.
 Tätowierung 82, 108, 115.
 Tauschverkehr 38, 109, 112 f., 152, 227, 242, 279, 293, 327, 330, 342.
 Techne 282.
 Technik 77, 156 ff., 224 f., 228, 231, 282 ff., 315 ff., 320, 341, 411, 424, vor-technische Zeit 225, geometrische T. 287 ff., mechanische 290 ff., energetische 302 ff.
 Tektonik 291.
 Telegraph 442.
 Teleologie 13, 45, 193 ff., 215 f., 219, 228 f., 258.
 Theologie 8, 177, 416 f.
 Tiere, heilige 101 f., 136 f., 138, 278 f., T. als Götterboten 137, Tierbespannung 300, Tierfabel 135, Tierfelle 76, Tiergarten 223, Tiergesellschaft 185, Tiergott und Totemtier 139, 147, Tiergötter 101 f., 257 f., 278, Tierkolonie 269, Tierkult 84, 95, 100 ff., 125, 130 ff., 134, Tiernächten 272, Tiermythus 135, Tiernachahmung 81, Tieropfer 146, 259, 276, 329, Tierpark 254, 269 ff., Tierpsychologie 186, Tier-symbol 245, Tierzucht 40 f., 220, 223 ff., 255, 260, 317, 320.
 Tod 237 f.
 Totemismus 84 ff., 92, 94 f., 101, 132 ff., 237, 245, 257, 268 ff., 278 f., 299, 354 f., 357, 412, 415. Totemfreundschaften 94 f., Totemkult 135, Totemtier 101 f.
 Tradition 103, 169, 207, 209, 349, 365, 367.
 Transformation der Zwecke 160 f., der Wertinhalte 168 f., der chemischen Energie 305.
 Transzendenz 35, 49 f., 69, 216 f., 404, 419, 422.
 Treue 455 f.
 Trieb 214, T.-handlungen 219.
 Typus 24 f.
 Tyrannis 428.

 Uebung 62 ff.
 Umgebung, Einfluß 372.
 Unabhängige, Fraktion 434 ff.
 Unendlichkeit 413.
 Universalgeschichte 367 f.
 Unternehmer und Arbeiter 433, U.-tum 335 f., Unternehmung 320 f., 324, 340.
 Untertanen 321, Untertänigkeit 104, 106.
 Unsterblichkeit 144, 253, 414, U.s-mythus 128.
 Ursprache 7 f.
 Ursprungsproblem 71.
 Urmensch 11.
 Urvolk 22.
 Utilitarismus 36, 132 ff., 215, 385, 447 ff., 454 ff., 463.

 Vasallentum 363.
 Vaterfolge 53, 90 f.
 Vaterrecht 132.
 Vegetationskult 32, 88, 95 ff., 116 f., 131, 135, 144 f., 237 f., 242, 245, 251 ff., 270, V.-dämonen 139, V.-mythen 136 f.
 Verelendungstheorie 336.
 Vergesellschaftung 433.
 Verkehr 37 ff., 274, V.s-sitte 328.
 Vermögen 317, V.s-psychologie 212.
 Versöhnung 134.
 Verstaatlichung 433, 442.
 Vertrag 109 f., 168 f., 227, 272, 380, 385, Heiligkeit 454 ff., V.s-friede 457 ff., V.s-treue 455 f.

- Verwandtenheirat 133.
 Verwandtschaftssystem 87.
 Viadukte 292 f.
 Viehherden und Geld 5.
 Viehraub 328.
 Viehzucht 41, 44, 120, 224, 227, 241 f., 258 f., 278, 317, 326 f., 328.
 Vielheit und Einheit 401.
 Vogelzucht 262, 264, 266.
 Volk und Nation 229 f., V. und Staat 309, geschichtliche Völker 348, Völkeranlagen, Mannigfaltigkeit 56, Völkerbund 452 f., 462, Völkerkunde 213, 349, Völkerpsychologie 36, 57, 213, 218, 394, 411, Völkerpsychologie und Nationen 175 f., Völkerrecht 302, 328, 382 f., 446, 460 f., Völkerverband 54, Völkerverkehr 425, Völkerwanderungen 348, 350, V.s-charakter, Analyse 176, V.s-dichtung 198, V.s-gericht 33, V.s-partei 432, V.s-rechte 177, 441, V.s-religion 421, V.s-sage 204, V.s-souveränität 18, 382, 408, 440, V.s-versammlung 362, V.s-wirtschaft 39, 181, 226, 274, 309 ff., 331 f., 450, V.s-wirtschaftslehre 338 ff., 411.
 Vorkultur 66, 186, 214, 219 ff., 231, 235, 267, 345.
 Wachstum 237 f.
 Waffe 77, 79 f., 82, 191, 246, 328, Erfindung 44 ff., W.n-technik 298 ff., W.n-schmied 293.
 Wage 283 f.
 Wagen 148 ff., 155, 225, 274, 276, W. und Pflug 294 ff.
 Wahlmonarchie 428.
 Wahlsystem 451 f.
 Wanderberuf 121.
 Wandergenossenschaft 83.
 Wandergötter 167.
 Wandergruppe 86.
 Wanderleben 252, 254.
 Wandertiere 274.
 Wandertrieb 256.
 Wanderung der Stämme 105, 112, 115 f.
 Wanderzüge 301.
 Wappen 138, 330, W.-Totemismus 357.
 Waren 152.
 Wärme 303, W. und Arbeit 296.
 Wasser, Kraft 296, 303, W.-mühle 303.
 Webstuhl 294.
 Wehrpflicht, allgemeine 441.
 Wein, Opfer 277 f., 329.
 Welt, übersinnliche 169, W.-anschauung 200, 202 ff., 210 ff., 318, 402 ff., 405, 408, W.-bild, anschauliches 203, W.-bürgertum 20, W.-einheit 199, W.-erklärung 208, 210 f., W.-flucht 405, W.-frieden 461, W.-geschichte 367 f., W.-gott 128, W.-herrschaft 123, W.-krieg 178, 374, 428, 435 f., 443 ff., W.-kultur 124, 199, 439, W.-ordnung 169, 288 ff., W.-regierung, göttliche 173 f., W.-reich 123, 163 f., 173 f., 257, W.-revolution 453, W.-schöpfung 288 f., W.-schrift 124, W.-seele 289, W.-sprache 124, W.-staat 124, 173 f., W.-staat und Nationalstaat 163, W.-überwindung 420 f., W.-umspannung 405, W.-verkehr 20, 124, 388, W.-wirtschaft 226, 449.
 Werkzeug 77, 194 f., 221, 224 f., 227, 231 ff., 283, 285, 307 f., 316, 328, 424, Erfindung 44 f., menschliche Kunsttätigkeit 59 f., W.-technik 292.
 Wert 202, 216 ff., 317, System 195 f., Einheit 200 ff., W. und Freiheit 202, absoluter W. 217, W.-begriffe 454 f.
 Widerspruch, Satz des W.s 205, 212.
 Wilde 9.
 Willensvorgänge 63.
 Winter-Verfassung 118 f., 355.
 Wirtschaft 225 ff., 309 f., 424, W.s-geschichte 36 ff., W.s-gesetze 331 f. W.s-gesetzgebung 335, W.s-schule, historische 313, 369, W.s-stadien 332, 341, W.s-theorie 45, 309 ff., 332, 341, 343.
 Wissenschaft 168, 178, 201 ff., 230 f., 366, 390, 393 ff., 416, 419, 447, aristotelisches W.s-system 403, W. und Religion 411 f.
 Woche 360.
 Wohlfahrt 463, W.s-moral 364.
 Wohnbau 222.

- Wohnhaus 246 f.
 Wolkendämonen 127.
 Wolle 266.
 Wunder 415, W.-glaube 188.
 Wurfbrett 299.
 Wurfholz 299.
 Wurfspieß 299.
 Wüstendämonen 128.

 Zahlenprinzipien 360 f.
 Zähmung 40 f., 147, 259, 264, 329.
 Zarentum 444.
 Zauber 78 f., 82, 99, Z.-bräuche 73, Z.-glaube 7, 107, 110, Z.-götter 256, Z.-handlung 414, Z.-kult 397, 414, Z.-legende 421, Z.-mittel 110, 329, Z.-motiv 47, 143, 167, 268, Z.-riten 125, 167, 235 ff., Z.-schutz 46, Z.-stab 233, Z.-symbolik 83, Z.-tanz 241, 413.
 Zehnteilung der Gesellschaft 360.
 Zeichnung 81 ff., 395.
 Zeitrechnung 129.

 Zeremonien 133 f., 237.
 Zeugung 237 f., 245, Z.-sdämonen 130.
 Ziegenzucht 273.
 Ziermotiv 48.
 Zivilisation 9, 15 ff., 28, 32 ff., 56, 179, 187.
 Züchtung 59, 220, 223, 260, 264.
 Zuchtwahl 262.
 Zugtier 274 f., 296, 316.
 Zünfte 335, 362 f.
 Zuverlässigkeit 455 f.
 Zwangsversicherung 441.
 Zweck 214, 216, Heterogonie 146, 154, 159 f., 319, 323, 325 ff., 340 ff., Transformation 160 f., System 195 f., 228, Z.-gesetze 229, Z.-läufigkeit 152 ff., 311, 319 ff., 331, 339 f., 343 f., Z.-wandel 329.
 Zweigliederung der Stammesgesellschaft 359.
 Zweiteilung, Prinzip der 357, 359 f.
 Zwergvölker 73 ff., 244, 350 f.